الألف كتاب (الثانى) ٤٨

الفكر الأوروبى الحديث

القرن السابع عشر

تأليف : فرانكلين - ل - باومر
ترجمة : د. أحمد حمدى محمود



إهـــــــداء2005

الأستاذ الدكتور/ أحمد حمدي محمود

القاهرة

الألف كتاب (الثانى) ٤٨

الفكر الأوروبى الحديث

الاتصال والتغيير فى الأفكار

الفكر الأوروبي الحديث

الاتصال والتغير في الأفكار

من ١٦٠٠ - ١٩٥٠

أولاً: تصدير - ثانياً: القرن السابع عشر

تأليف: فرانكلين - ل - باومر

ترجمة: د. أحمد حمدي محمود



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٧

الى صديقى الراحل

العالم ابراهيم زكى خورشيد

لما له من آثار وفيرة فى نشر الوعى الثقافى

ورعاية الموسيقى العربية الأصيلة



لوحة رقم (١)

ما هو ذلك الذى فى « كينونة » دائمة ، ولا يكون أبدا فى صيرورة ؟

ما هو ذلك الذى فى «صيرورة» دائمة ، ولا يكون أبدا فى كينونة ؟

افلاطون (محاور : تيماوس)

تمهيد

هذا الكتاب قد كتب لكل مهتم بالفكر ، وتاريخه • ورغم مظهره الجامع ، الا أنه لا يعد من ناحية أولية مسحا للفكر ، أو توليفة له ، ولكنه بالأحرى تفسير لتاريخ الفكر الحديث ، ويرمى هدفه الأساسى الى تتبع نماء فكرة أثارت البلبلة ــ ولعلها هى الفكرة الأساسية ــ فى أسلوب تصور الانسان الحديث لذاته ولكونه • وهذه الفكرة قد اتخذت مظهر الاحساس بالصيرورة ، وليس مظهر الكينونة • ولقد حاولت من خلال دراسة بعض المفكرين فى أوربا ابان القرون الأربعة أو الخمسة الأخيرة أن أبين ما الذى يعنيه الاتصاف بالحداثة أو « العصرية » ــ مفصلا هذا التصور الدائب الازدياد فى شدة ــ ابتداء من بيكون مرورا بنيتشه وبرجسون ، ومن جاءوا بعدهما • ويبدو نظام الأشياء متبعا تيارا متصلا بالضرورة متعارضا مع نظرة الانسان الباكرة للأشياء ككليات ساكنة أو مطلقات absolutes ورغم أن هذه « التيمة » أو الفكرة قد اتخذت أوربا مسرحا لها مع التنويه بوجه خاص لدور انجلترا وفرنسا وألمانيا ، لأن الأفكار الأساسية التى نوقشت هنا قد انحدر أغلبها من هذه البلدان ، الا أن هذه الفكرة الأساسية قد طبقت تطبيقا هاما على الانسان الحديث بوجه عام ، ولقد أشدنا بالمفكرين الهولانديين والايطاليين والسويسريين والأسبان والروس عندما بدت الاشارة ضرورية لتدعيم البرهان أو الافصاح عن الرأى •

ولقد جعلت هذا الكتاب يدور حول خمسة أسئلة أساسية تمثل نظرتنا المتطورة الى الله والطبيعة والانسان والمجتمع والتاريخ ، بدلا من أن أركزها حول أفراد أو موضوعات من المعرفة ٠٠ فلا وجود هنا « لعصر نيوتن » ، ولا مبحث هنا حول معنى الفلسفة فى ذاتها أو العلم فى ذاته ، ولقد جاء تقسيم الحقبة الزمنية (من ١٦٠٠ ــ ١٩٥٠) بالضرورة الى قرون ، ولعلها أسهل وسيلة لتناول هذه الفترة الحافلة بالأحداث ٠ واحتل القرن التاسع عشر حيزا أطول من القرون الأخرى ، لأنه قام بدور حاسم فى الفكرة المحورية (عن العلاقة بين « الكينونة » و « الصيرورة ») ، وان لم يبد حاسما فى الحكم على أسئلتنا الخمسة ٠ وثمة استشهادات وفيرة ، لأننى أعتقد فى الأهمية الكبرى لجعل أبناء الماضى يفصحون عن آرائهم بأنفسهم ، وبنفس لغتهم وأسلوبهم ، ثم قمت بعد ذلك بتحليل ما قالوا ٠ ومن ناحية الاستشهادات ، لقد رجعت الى أفضل الترجمات المنشورة كلما تيسر ذلك ، ولكن غنى عن القول أن الضرورة قد اقتضت أن ألجأ فى أغلب الأحيان الى الترجمة بنفسي٠ وهناك ثلاث وأربعون لوحة قد ضمنهتا الكتاب لكى تزيد وضوح عدد كبير من الأفكار التى نوقشت ، كما أنها تبين ــ كما أعتقد ــ أن الفنانين والأدباء لايعيشون فى عوالم منعزلة ، كما يظنون ، أو يظن بعض أحيانا ، ولكنهم يشاركون فى عالم الفكر المشترك ٠

ولقد ناقشت موضوع الكتاب والأسئلة الخمسة الرئيسية بافاضة فى الاستهلال ، ثم خصصت مكانا لمناقشة كل سؤال عند الكلام عنه فى فترته الزمنية ٠ واذا قرئ الكتاب فى جملته ستكون هذه الوسيلة هى أفضل وسيلة بلا مراء ٠ على أنه من المستطاع قراءة الموضوع كقضايا فى معرض تناول أى سؤال من الأسئلة الأساسية ، والاجابة عليها بأن نتتبع واحدة من المسائل الأساسية واجابتها من خلال الفصول المناسبة ٠ وقد يقرأ الكتاب للاحاطة بمضمون أى قرن بمفرده ، لأن كل قسم قائم بذاته الى حد كبير ٠

ولقد افترضت أن القارئ يعرف شيئا عن الأوضاع فى أوربا الحديثة ، وقد يرغب غير المتخصص فى اجراء بعض قراءات جانبية فى كل من الكتب العامة فى تاريخ الفكر الأوربى ومصادره ٠ وفى نهاية الكتاب ثمة بيبلوجرافية موجزة فيها بعض ايحاءات بما يساعد على الاستزادة ، كما ذكرت أسماء بعض الكتب الجيدة فى سياق الكتاب ، ولا تتضمن البيبلوجرافيا أيا من المصادر الأصلية ، التى نوقشت من خلال النص الأصلى ٠ واننى آمل أن يكون المتخصص شغوفا ببعض الصيغ التى تشير الى مجالات من المعرفة غير مجال تخصصه ، وفى بعض المادة

المستحدثة والمستخدمة فى بعض الفصول . وقد يقول المتخصص نفسه ـ كما قيل ـ أن أسلوبى فى بحث تاريخ الفكر كلاسيكى ، وأكثر اتباعا لأسلوب تاريخ الفكر ، أكثر منه اجتماعيا ، أو سيكلوجيا ، وأنا أقر هذا الزعم ، اذا اعتبرت أنه يعنى اننى قد ركزت على « الأفكار » ذاتها ، وكيف تولدت ، وقامت بدورها الحاسم فى سياق تاريخى معين ، كما ركزت على نموها التاريخى . وأنا لا أرغب أن تكون خلاف ذلك ، وان كان ليس هناك انكار لامكان كتابة تاريخ الفكر على أنحاء مختلفة .

وأخيرا ثمة قول لستيفن رونسيمان Runciman ذكرنى به منذ عدة سنوات ياروسلاف بليكان ، ويبدو مناسبا لهذا الكتاب ، لأنه ينطبق على أربعة قرون ، ويتناول العديد من المعارف الفكرية .

« لن يستطيع مؤلف واحد التحدث كأحد الثقات بدلا من زمرة من المتخصصين ، ولكنه يستطيع أن يضفى على عمله مظهرا متكاملا ، ويجعله مناسبا للتعبير عن روح العصر أكثر من أى عمل يشترك فى تأليفه عديدون . ولربما استطاع (المؤرخ المتخصص) تحقيق أعظم القيم والنتائج ، ولكن عمله لايعد غاية فى ذاته . وأنا أعتقد أن المهمة العليا للمؤرخ هى كتابة التاريخ ، يعنى أن يحاول أن يسجل فى تتابع شامل الأحداث والحركات الكبرى ، التى أثرت فى مصائر البشر . ولا ينبغى أن ينتقد أى برعم لم ينضج نضجا كافيا ، لجرأته وطموحه ، مهما استحق اللوم ، لعدم كفاية معداته أو ضآلة نتائجه » .

(ستيفن رونسيمان فى كتاب A History of Crusades)



أتوجه بالشكر لبروس مازليش من M.I.T.W.وورين ويجر من كلية ولاية نيويورك فى بنجهامتون والى جون هابارد من كلية جنوب كاليفورنيا لقراءتهما المخطوطة بعناية فائقة ، ولما أبديا من ملحوظات ، بعضها قد عملت بها . وشكرا أيضا لزوجتى وابنتى لمساعدتهما فى اعداد المخطوطة للنشر . وأخص زوجتى بشكر خاص ، لأنها قدمت عدة نصائح خاصة بالاسلوب والمحتوى ، ولقد أطلع شارل ايرلى على العديد من الفصول ، وأشار بجملة تعقيبات مفيدة . وقام كل من فرانك تيرنر وجون ميرمان من زملائى فى جامعة ييل بتعطيل نفسيهما وساعدانى فى الحصول على مستنسخات لجملة صور مستنسخة صعبة المنال تطلبها البحث ـ وأنا مدين بوجه خاص الى دار النشر ماكميلان . ونادرا ما سنح الحظ الحسن لأى مؤلف بالتعاون مع مدير تحرير تنفيذى يتمتع بروح الود والتعاون . ولايفوتنى أن أنوه بأننى ما كنت قادرا على

تاليف هذا الكتاب بغير سخاء جامعة ييل ، ومكتبات باينيكه Beinecke ، وبغير زيارة لمعظم متاحف أوربا وأمريكا .

ولقد أهديت هذا الكتاب لكليتى فى جملة سنوات من طلبة الكلية وطلبة الدراسات العليا ، الذين أصغوا بانتباه عندما قمت بشرح بعض الأفكار المشار اليها هنا ، والذين تحدونى أحيانا وأثارونى ، بل وصححوا أفكارى أحيانا ، وأنا أعتبر قيامى بتعليمهم مفخرة كبرى أعتز بهـــا ، وبالفرصة التى ساعدتنى على تقديم العون لبعضهم للاقدام على تنــاول موضوعات للبحث ، ولقد أثبت أسماء كتب للعديد من طلبتى السابقين فى هامش الكتاب وفى البيبلوجرافيا . وأنا مدين لبعض طلبتى المحدثين ، وبخاصة كلارك دوجمان ، ودوايت بارنابى لما أشارا به فى القسم الخاص بالقرن التاسع عشر .

فرانكلين باومر

بيرسون كوليج - جامعة ييل

الجزء الأول

تصـديـر

- تاريخ الأفكار
- الأسئلة الدائمة
- من الكينونة الى الصيرورة

(١)

تاريخ الأفكار

كتب لورد آكتون الى مارى جلادستون سنة ١٨٨٠ يقول : « ان الهدف الكبير فى محاولة فهم التاريخ هو النفاذ فى أعماق الأشخاص ، والتقاط الأفكار . فللأفكار اشعاع ونماء . ولها أسلاف وأخلاف . فيها يقوم الأفراد بدور الآباء الروحيين والأمهات الروحيات أكثر من قيامهم وقيامهن بدور الآباء الشرعيين والأمهات الشرعيات (١) » .

وعندما قرأ اكتون محاضرات سير جون سيلى Seeley عن التاريخ الانجليزى الامبريالى : « أحسست بما فيها من تفوق أكبر ، وان كنت قد شعرت بغضب أشد » ، ومما أثار غضب اكتون ، ودفعه الى ذكر هذه الملحوظة هو ولع سيلى باللزوميات والجانب السياسى البحت فى التاريخ . فلقد أدرك الأحرار Whigs ولكنه لم يدرك الأحرارية Whigism . وأخفق سيلى فى ادراك دور « القوى اللاشخصية التى تسيطر على العالم » ، أى « المذاهب أو الأفكار التى تدفع الأشياء تجاه عواقب معينة بغير عون الدوافع المحلية أو الوقتية العارضة » . وأطنب اكتون فى الالحاح على هذه الفكرة بعد أن عين أستاذا لكرسى التاريخ الحديث فى جامعة كيمبردج ، وهو منصب شاءت السخرية أن يخلف فيه « سيلى » وذكر اكتون فى محاضرته الافتتاحية ١٨٩٥ : « ان مهمتنا هى قيادة حركة الأفكار التى تعد علة الأحداث العامة ، وليست نتيجة لها » ، ولو ترك الأمر

---

(١) Letters of Lord Acton to Mary, daughter of the Right Hon W.E. Gladstone.

جمعها هربرت بول .

الناشر G. Allen (١٩٠٤) ص ٦ .

لاكتون لما كان من المستبعد أن يخصص أكبر قدر من تاريخ كيمبردج الحديث (وكان أول مشرف على تحريره) لاثبات هذه المقولة •

لم يك اكتون مخترع « تاريخ الأفكار » • ويمكن القول بأن الأصل الحديث لتاريخ الأفكار لينحدر من عصر التنوير فى القرن الثامن عشر ، أو من المؤرخين « المتفلسفين » من أمثال فولتير الذين حاولوا الربط بين التقدم وارتقاء « العقل » ، أو انتصار العقل على الخزعبلات • ولكن خلال معظم القرن التاسع عشر ،تأخر الشغف بتاريخ الأفكار وراء الاهتمام بأنواع أخرى من التاريخ ، وبخاصة التاريخ السياسى (٢) • وتعكس هيمنة التاريخ السياسى فى القرن التاسع عشر الأهمية المتزايدة فى الحقبة التى أعقبت الثورة الفرنسية ، للسياسة والدولة ، وما اقترن بهـا من ايمان واضح (فى بلد هيجل) بالدولة ، كقوة أخلاقية حضارية كبرى • وشاع بعد ذلك وصف التاريخ بأنه سياسة الماضى أو بيوجرافيـة (سيرة) الدول • وسمى سيلى التاريخ السياسى بأنه « مدرسة صناعة الدول » •

وبزغ الشغف بتاريخ الأفكار على نحو ملحوظ قرابة نهاية القرن التاسع عشر لعدة أسباب : أولا ـ لأنه استفاد من النزاع بين مؤرخى التاريخ الحضارى ومؤرخى التاريخ السياسى • وكان مؤرخو التاريخ الحضارى يطالبون بنوع أرحب من التاريخ ، أقل تقيدا بالسياسة ، بحيث يتضمن كل جوانب الحضارة ، أى الناحية الفكرية الى جانب الناحيتين المادية والسياسية • وكان بعضهم مثل ياكوب بوركارت قليل الثقة فى سلطان الدولة ، ففى محاضراته عن تاريخ العالم ـ على سبيل المثال ـ التى ألقيت قبل الحرب الفرنسية البروسية مباشرة ، وأثناءها ، صور أستاذ تاريخ الحضارة Kultur geschichte الحضارة بأنها (الحصيلة الجامعة لكل ما يحدث متأنيا من ارتقاء للعقل) وبأنها ذات كيان مستقل منشغل فى صراع دائم مع الدولة والكنيسة • وأعتقد أن السلطانين (الدولة والكنيسة) كثيرا ما يحتكران الأهداف الأخلاقية ويحاولان قمع النهوض الحر للأفكار • وعلينا أن نلاحظ أن اكتون شارك

---

(٢) لا يعنى هذا أنه لا وجود لتاريخ للأفكار كتب فى القرن التاسع عشر سابق لاكتون أو دلتاى • ويكفى هنا أن نذكر الدراسات الهامة ، التى مازالت نافعة ، التى كتبها سير ليسلى ستيفن عن الفكر الانجليزى فى القرن الثامن عشر والنفعيون ، وما كتبه لورد مورلى عن فلاسفة الموسوعة الفرنسية Philosophes ، وليكي W. E. H. Leaky عن نمو روح العقلانية • وأدرك كل من ستيفن ومورلى الصلة الوثيقة بين الأفكار التى يعتنقها البشر والسياسة التى يتبعونها • ولعل جون ستيوارت ميل الشىء نفسه •

بوركارت في نظريته ، عن ضيق أفق التاريخ السياسى ، والطبيعة المفسدة للسلطان السياسى ٠

واستفاد تاريخ الأفكار أيضا من « التمرد » المعاصر ضــد المذهب الوضعى ٠ وفى فرنسا ، أكد الفيلسوف الفرنسى « المثالى » الفرد فوييه فى معرض تحـديه لحتمية العلم ، التـأثير الحاسم للأفكار على الطبيعـة البشرية ، عندما يتصورها العقل تصورا حرا ٠ وفى ألمانيا ، حارب فيلسوف آخـر هو فيلهلم دلتاى الذى شغل كرسى هيجـل فى جامعـة برلين سـنة ١٨٨٢ لتوطيد اسـتقلال العلوم الحضـارية أو الانسانية ، ورأى دلتـاى أن العـلوم الانسـانية تزودنا بوسـيلة أفضل لادراك الحقائق التاريخية الاجتماعيـة ، ومعرفة طبيعة البشر ، بالتبعية ، أكثر من العلوم الطبيعية ٠ وجعل دلتاى الذى يسمى « بأب التاريـخ الحديث للأفكار » ، للتاريـخ الصـدارة بين Geistewissen schaften (العـلوم الفـكرية) وجعـل العقـل البشرى وأفكاره الفيصل فى مسائل التاريخ ٠ وعكف ــ أكثر مما فعل أى انسان آخر حتى ذلك العهد ــ على توطيد منهج دراسة تاريخ الأفكار ، ووسـع من نطاقه بحيث أصبح يضم الفكر العقلانى ــ الذى أكده الفكر الهيجلى ــ وكذلك كان نتاج الخيال والارادة الانسانية ، كما يتجسم فى الأدب والفن والدين، والفيسفة والعـلم ، وطالب كل من اكتـون ودلتـاى بنـوع جـديد من التاريخ يتركز على الأفكار ٠ على أن مهمة الانجليزى اكتون قد انصبت على الاشادة بفضائل تاريخ الأفكار ، لأنه لم يكتب الا القليل ٠ أما الألمانى دلتاى ، فقد أكد فضائل تاريخ الأفكار عمليا ، فى سلسلة من الدراسات الباهرة للرؤى التاريخية للعالم ٠

وفى القرن العشرين ، توطدت مكانة تاريخ الأفكار ، بل وازدادت شعبية ٠ ويرجع الفضل الى دلتاى على نحو ما فى هذا الاعجاب المتزايد ، وبخاصة بعد نشر أعماله المجمعة فى عشرينات القرن العشرين ٠ وقام بدور آخر بغير شك الجو السياسى المشحون فى الثلاثينات والأربعينات ٠ وفيه تصارعت الأفكار بعنف فاق ما حدث فى أى عهد مضى ، بل وحرك البشر والجيوش ٠ فهل يستطاع كتابة التاريخ الكبير بعد ذلك بغير اشارة الى الأفكار والايديولوجيات ؟ ٠ ومع هذا فينسبب معظم التقـدم اللاحق ، فى تاريخ الأفكار الى ما حدث من تفتت متواصل فى المعرفة فى الحضـارة الغربية ٠ وبلغ هذا التفتت أبعادا مفزعة ، ومن البداية ، قد مثل تاريخ الأفكار محاولة لصد هذا الاتجاه ٠ وقد ازدادت هذه المحاولة وعيا بدورها الآن ٠ فهى تحاول أن تبحث : هـل من المستطاع النظر الى الحضارات ككيانات كاملة ، وتحاول ايجاد علاقة بين مكوناتها ٠ وكتب واحد من ممثليها

الرئيسيين يقول : « ان تاريخ الأفكار لايصلح موضوعا للعقول الخاضعة للتخصص الضيق • فهي تضع بوابات خلال الأسوار التي أقامها التخصص بين فروع المعرفة » التي ينبغي أن ينصب دورها على زيادة الربط بين أجزائها (٣) ، ولهذه الأسباب بوجه خاص ، استطاع تاريخ الافكار أن يجتذب بعض أفضل أصحاب العقليات بين المؤرخين والفلاسفة وعلماء الاجتماع في القرن العشرين • فبين المؤرخين ، يوجد ارنست كاسيرر (الذي كان فيلسوفا خلاقا أيضا) وفريدريش ماينكه الذي توسع في عرض نظرة دلتاى ، عندما جعل رؤيا دلتاى تمتد بحيث تشتمل على الفكر السياسي (٤) ، وقام أرثر لوفجوى أستاذ الفلسفة في جامعة جون هوبكنز بجهد فاق الآخرين لادخال تاريخ الأفكار في الولايات المتحدة ، والاعتراف به كعلم • وأثرى علماء الاجتماع من أمثال كارل مانهايم تاريخ الأفكار عندما انتزعوه من المجردات ، وربطوا بينه وبين التاريخ الاجتماعي • وذكر مانهايم أن سوسيولوجية المعرفة « تحاول فهم الفكر في وضعه المشخص ، في أي موقف تاريخي واجتماعي ، ومنه (٥) ينبثق تدريجيا الفكر الذي يختلف من فكر لآخر » ، ويوجد الآن حلقات دراسية ومراجع علمية وبرامج في تاريخ الأفكار في الكثير من الجامعات ، وبخاصة ، في الولايات المتحدة ، بل ولتاريخ الأفكار مجلته في نيويورك ١٩٤٠ • وقاموس يحمل نفس العنوان • وقيل أن تاريخ الأفكار لا يتمتع بشعبية مماثلة في انجلترا وأوربا • ولكن هذا لايصح الا اذا اعتبرنا أن المؤرخين « الدغرى » الذي يركزون على التاريخ السياسي والاجتماعي لايرحبون كثيرا به • وفي الواقع أن الكثير من أفضل التاريخ الفكرى في القرن العشرين قد كتبه أوروبيون • ويكفي أن نذكر برنارد جروتهويزن وفيدريكو شابود ودانييل مورنيه وبول هازارد وهربرت باترفيلد وبازيل ويلى •

وهكذا يكون من الانصاف القول بأن تاريخ الأفكار أو التاريخ الفكرى ـ كما يفضل بعض تسميته ـ قد اكتسب مكانا بين « العلوم

---

(٣) The Great Chain of Being — (Arthur O.) Lovejoy.
(نشر Harvard) كيمبردج ١٩٣٦ ـ ص ١٦ ـ ص ٢٢ •

(٤) وبخاصة في كتاب Die Idea der Staatrason هارفارد) وتناول ارنست كاسيرر الكلام عن الأفكار السياسية في كتابه The Myth of the State (١٩٤٦) • ومن المؤرخين الأمريكان نذكر جيمس روبنسون وكارل بيكر • فهما من بين أوائل من ركزوا الانتباه على أفكار البشر ، وما تقوم به في التاريخ •

(٥) Karl Mannheim في كتاب Ideology and Utopia ١٩٣٦ ـ ص ٣ •

الحضارية » • الا أنه مازال محتاجا الى تحديد واضح • فبالرغم من جهود دلتاى وآخرين ، فان موضوع « تاريخ الافكار » ومنهجه ، وربما الفروض التى تمثل ما يجرى فى التاريخ ، وتطوره ، مازالت محاطة بالغموض • فما الذى نعنيه على وجه الدقة بكلمة « الأفكار » ؟ • وهل تخص هذه الأفكار أهل الفكر والرأى وحدهم ؟ • وهل يحاول أنصار هذا النوع من التاريخ القول بأن الأفكار تبعا لأى تعريف لها ، تلعب الدور الرئيسى ، أو على أقل تقدير أحد الأدوار الأساسية ، فى التاريخ ؟ • واذا كان ذلك ليس كذلك فلماذا اذن يستحق هـذا الموضـوع الاهتمام ؟ • ان اجابة المؤلف على هذه الأسئلة ستنطلق بوضـوح كاف فى الصفحات التالية ، ولكن ربما بدا من المفيد أن تلمس هذه المسائل هنا ، لأنها جديرة بذلك ، ولتجنب أى اساءة فهم محتملة •

ليس من العسير أن نرى كيف يختلف تاريخ الأفكار عن التاريخ السياسى أو الاجتماعى أو تاريخ المؤسسات ، فهو يتركز على أفكار الكافة أو على « العالم الباطنى للفكر » بينما تعنى هذه الأنواع الأخـرى بصفة أساسية « بالعالم الخارجى للحياة العملية » ومع هذا فان الأفكار كلمـة مطاطة • فهى قد تشير ربما لكل شىء ابتداء من فكر النخبة القليلة ، الى أفكار الكافة • ووفقا لهـذا التفسير ، فان تاريخ الأفكار يتبع موضعا ما بين تاريخ الفلسفة والتاريخ الحضارى • هذا يعنى أن مجال تاريخ الأفكار أرحب بدرجة ملحوظة من تاريخ الفلسفة ، وان كان ليس متسعا بالقدر الذى يجعله يضم الحضارة فى مفهومهـــا الشعبى ، أو يعتبرها مركزا له على أقل تقدير • ان تاريخ الأفكار ليس مقصـــورا على أفكار القلة ، أو الموهوبين موهبة خاصة ، أو أولئك الذين نصادفهم عادة فى تاريخ الفلسفة • وكما طرحها لوفجوى : ان تاريخ الأفكار « مهتم اهتماما شديدا بالأفكار التى تحظى بالانتشار على نطاق واسع » (٦) وربما فهم الانتشار هنا بمعنيين : أولا : كانتشار الى خارج أحد نطاقات الفكر ، حتى لو كان فى رحابة نطاق كالفلسفة • ثانيا : كانتشار يتجاوز الأفراد ، من خلال الجماعات الأكبر والحركات الأكبر للبشر •

وبذلك يكون تاريخ الأفكار هو العلم النموذجى للعلاقة بين النطاقات المختلفة • فهو يتتبع الأفكار فى أى « نطاق » يعثر عليها فيه • فمثلا ــ فكرة مثل التطور العضوى فرغم انها قد بدأت عند البيولوجيين ، الا أنها سرعان ما انتشرت فى شتى أنحاء الأرض على وجه التقريب فى فكر أواخر القرن

---

(٦) The Great Chain of Being — Lovejoy.
انظر ملحوظة ٣ ص ١٦ •

التاسع عشر ، وأثرت بعمق فى العلماء والفلاسفة ، وكذلك فى اللاهوتيين والمؤرخين ، بل وفى الكتاب والفنانين • وغنى عن القول أن تاريخ الأفكار مختلفا عن تاريخ الفلسفة ، يحاول أن يتجاوز الفكر الشخصى ، ويدخل فى الفكر العام ، ويتجاوز الفكر المفرد والفكر المتأثر بالأمزجة الشخصية ، ليصبح فكرا مشتركا ، يمثل الحالات الجماعية للعقل • فهو يهتم بالمفكرين الخلاقين ، وكذلك بمروجى هذه الأفكار Popularizers بين أفراد الشعب الذين يتماثلون مع فولتير أو ليسلى ستيفن ، أى أولئك الذين يعنون بنشر المعرفة بين الجمهور العريض • غير ان هذا المدى الواسع لا يمتد بدرجة مماثلة لمحاولات التاريخ الحضارى الذى يقتحم العالم الفولكلورى والعادات والأساطير ، أو عالم أفكار الكتل البشرية ، كما يمكن القول ، وأنا لا أعنى بذلك أن تاريخ الأفكار يتجاهل تماما — أو يستطيع أن يتجاهل — الحضارة الشعبية • ومع هذا فان مجال اهتمامه الأساسى ينصب على أفكار الحضارة بمعناها الأسمى ، وليس بمعناها الأدنى • ويمكن أن تتمثل هذه الأفكار فى الفنون وكذلك فى العلوم والتصوير والفلسفة وأساليب البستنة والفزياء أساسا ، وفى مستويات مختلفة من التقنية •

والى جانب ذلك — فأود أن أضيف أن تاريخ الأفكار لا يتركز — كما فعل رينيه ديكارت — على الأفكار الواضحة المتمايزة ، أى الفكر العقلانى « المنهجى » أو على الأفكار المكتسبة بوعى • وفى الحق أنه من الحيوى أن يفهم أن تاريخ الفكر مختلف عن تاريخ الفلسفة ، ومن بين أهم أهدافه ، الكشف عن فئة معينة من الأفكار التى قد تكون وراء كل الفكر الصورى أو تعد شرطا له • ان هذه الأفكار هى الافتراضات السابقة والتصورات السابقة ، اللتين قد تعدان (٧) من النواحى التى يمتصها الناس على نحو مشابه لامتصاص النبات بقوة الارتشاح الغشائى من بيئاتهم العقلية التى غالبا ما لا يكونون على دراية كاملة بها ، أو نادرا ما يذكرونها لأنهم يسلمون بها تسليما • ولقد أحسن الأستاذ كورنفورد عندما وصف هذا الفكر المثل للبنية الأساسية للفكر بأنه الفلسفة غير المدونة ، وذكر كأمثلة له افتراضات الاغريق القدامى التى لم تدون كتابة فى الأغلب ، أو يعبر عنها ، كالقول بأن العالم قابل للفهم ومعقول ، والعقل الانسانى قادر على استنباط نسق كامل من الحقائق (٧) ••• وهكذا ، فان تاريخ الفكر رغم أنه يدور بالضرورة داخل نطاق الفكر العقلانى ، الا أنه رغم ذلك يتناول أفكارا قد يكون من الأنسب أن نسميها « ايمانات » أو معتقدات • وعلى رأى أورتيجا

---

(٧) انظر F.M. Cornford, The Unwritten Philosophy and Other Essays كيمبردج ١٩٥٠

أى جاسيه ، ثمة أفكار « لا تزيد عن مجرد فكرة وأفكار لا ننظر اليها كفكرة فحسب ، ولكننا نؤمن بها (٨) ·

والنوع الأخير لا يشغل «الجوانب الآلية فى حياتنا الذهنية فحسب» ، ولكنه يشغل شخصيتنا برمتها ، لأنه يعد مفتاح أعمق أعماق فكر شعب أو عصر ·· ولا مناص من القول بأن أهل الرأى يقومون بدور رئيسى فى تاريخ الأفكار ، وبناء على هذه الحقيقة ، فان كثيرين ـ وأنا بينهم ـ يحبذون وصف هـــذا النـــوع من التـــاريخ بالتـــاريخ الفـــكرى أو الثقـــافى Intellectual History (٩) ، غير أن هذا الدور ينبغى أن يفهم فهما صحيحا، فهو يتضمن تحديد العلاقة بين المفكر وباقى المجتمع · فمن ناحية ، فان المفكرين يمثلون طبقة مميزة ، أو نوعا من طبقة الا الطبقة المبتعدة نسبيا عن صراعات الحياة العادية فى الأسواق والساحات والأندية ، لأنها تقوم بمعظم ما يحتاجه المجتمع من فكر نقدى أصيل خلاق·ومن ناحية أخرى ، فان هذه «الطبقة الفلسفية»·كما سماها صمويل تيلور كولوريدج لاتنعزل اطلاقا، بحيث لا تتفاعل مع الطبقات الأخرى أو تشارك فى الاهتمامات المشتركة لعصرها ، فاذا نظرنا اليها على هذا الضوء ، فان هـــذه الطبقة الثقافيـــة أو الفكرية ستشبه مرآة أكثر من شبهها « بفراغ » أو برج عاجى · انها المرآة التى تعكس حياة تجربة جماعات أكبر ، بل وأحيانا تجارب مجتمع بأسره ، وليس هناك فكرة مهما بلغ قدرها من الغموض والتعتيم بحيث لا تقوم بهذا النوع من التأمل بقدر ما (٨) ، فمثلا الفكرة الوجـــودية ، وهى فـــكرة مجردة مبنية على الواقعة القائلة بأن « الوجود يسبق الماهية » · هذه الفكرة قد استقطرت فى جملة واحدة : انبهار مجتمع بأسره بالتقاليد وبكل « المطلقات » أو « الماهيات » التقليدية · ومع هذا فان تشبيه المرآة

---

(٨) Ideas y Greencjas — Ortega Y Gasset

وترجم للانجليزية تحت عنوان التاريخ كنسق ضمن كتاب History as a System الذى أشرف على اخراجه Kligansky (هاربر ورو) ١٩٦٣ ص ٢٨٤

(٩) مصطلحا « تاريخ الأفكار » و « التاريخ الفكرى » ليسا مرضيين ارضاء كاملا · ويعيب مصطلح « تاريخ الأفكار » أن كل انسان لديه أفكار حتى أبعد الناس عن صفة التفكير · ومن ناحية أخرى ، فان « التاريخ الفكرى » ، رغم أنه أدق نوعا ، الا أنه قد يعطى الانطباع المضاد ، أى بانه مقصور على فكر نخبة قليلة ، كما هو الحال فى تاريخ الفلسفة · ولعل المصطلح الألمانى ـ Geistesgeschichte يناسب تقريبا هذا النوع من التاريخ الفكرى الذى لا يفهمه الا الخاصة (esoteric) · وكما يستدل من ملاحظاتى فى هذا الكتاب وغيره ، فاننى أتصور « التاريخ الفكرى » أو « تاريخ الأفكار » على نحو أوسع ، أى انهما يضمان أفكار مروجى الفكر Popularizers بالاضـــافة الى أفكار المفكرين الخلاقين ·

لا يعد دقيقا كلية · لأن المفكر أو المثقف لا يعكس اطلاقا الأفكار الدارجة ، لأن المفكر يتناول هذه الأفكار كخامة لا تزيد عادة عن تلمسات ومفهومات ركيكة ، ثم يكسبها مظهرا بليغا ، ويقيم لها بناء ، ويعطيها معنى أكثر عمومية · وعلى هذا النحو ، يتمكن المثقف اعتمادا على المقال والتمثيلية والقصيدة واللوحة أن يشحذ دراية الآخرين بما خبروه ، وما يحاولون قوله · ويعكس المفكر أفكار الاناس الآخـرين ، كما أنه يزيدها صقلا ووضوحا · ومن هنا فان تاريخ الأفكار يتركز بقدر كبير على المثقفين ، لأنهم اقدر على الافصـــاح عن الأفكار والمعتقدات التى تدور فى المجتمع على نطاق واسع ·

ما هو الدور الذى تقوم به الأفكار فى التاريخ ؟ · لقد اتهم مؤرخو الأفكار — وهو اتهام صحيح الى حد ما — بأنهم يعتمدون على افتراض سابق يقول : « بأن العقل أو الروح هو القوى القصوى وراء كل تقدم فى التاريخ » (١٠) ، ولكن اذا أحسنا الفهم سنرى أن تاريخ الأفكار يقوم بدور الوساطة بين التفسيرين « المثالى » و « الآلى » للتاريخ · ويعتقد اتباع « المثالية » أن الفكرة ليست مجرد مستنسخ من أشياء موجودة خارج العقل · انها تمثل قوة لها فاعليتها تنبع من العقل ، وتحاول أن تعرض نفسها فى العالم المادى ·

ولقـد سمى الفيلسوف « فوييه » الآفكار « بالأفكار المفروضة » idées forces وطرح من قبيل المثال ، فكرة الحرية التى يرى أنها هى التى تلد الرغبـــة ، التى تقـوم بدورهـــا باسـتحثاث الفعل الفردى والجماعى (١١) · وقال هاينريش هاينه : « ان الفكر يسعى لكى يتحول الى فعل ، كما تسعى الكلمة ، لكى تصبح لحما · ومن المدهش أن نروى أن الانسان يتشابه مع الله فى التوراة · « فهو لا يحتاج لأكثر من التعبير عن فكره ، وعلى الفور يظهر العالم للوجود » (١٢) ·

ورأى هاينه فكر روسو متجسما فى الثورة الفرنسية ، مثلما رأى فوييه فكرة الحرية ، وهى تفرض نفسها على المجتمع الحديث · أما أنصار المذهب الآلى الذين هبطوا من السماء الى الأرض ، على حـد قول كارل

---

(١٠) The History of Ideas — Hajo Holborn
American Historical Review (فبراير ١٩٦٨) ص ٦٩١

(١١) توسع « فوييه » Fouillée فى شرح هذه الفكرة ، ولها دور محورى فى فلسفته فى سلسلة من الكتب بدءا بكتاب La liberté et le déterminisme حتى كتاب La Mroale des idées forces (١٩٠٧)

(١٢) هاينريش هاينه (الدين والفلسفة فى المانيا) ترجمه الى الانجليزية John Snodgrass بوسطن ١٩٥٦ ص ١٠٦ ·

ماركس ، فقد حطوا من مكانة الأفكار كمقومات أساسية للتاريخ ، وبذلك غدت الأفكار بنية عليا ، أو « انعكاسات أيديولوجية » لوقائع سيكلوجية أعمق . قال فرويد : « من الحق أن التفكير لا يزيد عن عوض عن رغبات الهلوسة ... انه لا يزيد عن رغبة صادرة من « اللا شعور » ، وقادرة على حض جهازنا التنفسي على الفعل » (١٣) . وبالمثـل يتصـور عالم الاجتماع المعرفة كايدلوجية ، أى تتحكم فيها أسباب اجتماعية مثل الأنظمة الاقتصادية والمصالح الطبقية وما أشبه .

وليس تاريخ الأفكار بحاجة - أو ينبغى أن لا يكون بحاجة - الى اتباع هذين الحدين المتطرفين . فهو لا ينكر بأى حال ان هناك قوى أخرى كالمؤثرات التى لا تحس ولا تعقل مثل الكوارث الطبيعية أو التغيرات السكانية ، تقوم بدور ما فى التاريخ ، أو أن التفكير ذاته يخضع لمؤثرات بيئية ، ولكنه يؤكد أن الأفكار كذلك تحرك التاريخ ، أى لا يمكن أن نرد التاريخ الى علل آلية ، وأن الناس نادرا ما يقدمون على شيء حاسم الا بتأثير افكار عامة تعبر عن قيم ويوتوبيات (١٤) ، وأنت اذا انتزعت من التاريخ هذه التطلعات التى اتخذت شكل الصيغة الفكرية ، فما الذى يبقى بعد ذلك ؟ ربما قلنا الله ، أو مادة تتحرك ، ولكن من الصعب القول أن الكائنات الانسانية تبقى أيضا . الى هذا الحد ، يعد أنصار المثالية محقين بكل تأكيد ، كما أن لورد أكتون وفوييه قد أصابا أيضا . فبكل بساطة ، يتعذر تخيل التاريخ الحديث بغير فكرة الحرية والمساواة التى دفعت كل أنـواع الشـعوب منـذ الثورة الفرنسـية - من ليبراليين ويوتوبيين واشتراكيين ، ومن السود ومن البيض - الى القيام بكل أنواع الفعل . وبغير أن نشير الى أفكار فيليب الثانى ، والى مشروع قيمه المستمد من الحركة المناهضة للاصلاح الدينى (البروتستانتية) هل يستطيع أحد تفسير الكثير من الأحداث الكبرى فى القرن السادس عشر ، وحتى تدهور أسبانيا ذاتها ؟ لقد غالى هاينه عندما قال « أن الأفكار تسبق الأفعال مثلما يسبق البرق الرعد » . ومع هذا فمن الجلى ان الأفكار تحرك الجيوش والرجال ، وتؤثر أحيانا تأثيرا عميقا فى الهيئات والقوانين والممارسات الادارية وتنظيمات الملكية .

---

(١٣) Sigmund Freud تفسير الاحلام فى Basic writings من جمع A. A. Brill — Modern Library ١٩٣٨ - ص ٥١٠ .

(١٤) بطبيعة الحال ، لا تدفع الافكار الناس الى العمل الا اذا احدثت ايمانا حيـا ، وليس مجرد ايمان خامل ، اى نصف ايمان ، كما يحدث غالبا . وذكر أورتيجا هـذا الاختلاف فى مقال له بعنوان Ideas y Creencias (١٩٣٤) مثلما فعل جون ستيوارت ميل فى الفصل الثانى من كتاب On Liberty

والتنبيه الى دور الأفكار فى التاريخ ، والعلل « الروحية والأخلاقية » أمر هام بلا مراء ٠ وكما قال فريدريش ماينكه : ان تاريخ الأفكار يستحق الدراسة لذاته ، بغض النظر عن مدى اعتماده على « العلل » ، ويعنى بذلك ان تاريخ الأفكار يتضمن البحث عن القيم (الخير والحقيقى والجميل)، مثلما يتضمن « العلل » ٠ فهو يعطينا المضمون والحكمة وعلامات الارشاد التى ترشدنا فى الحياة ٠ هكذا كتب ماينكه « وهذه الحاجة الى جانب الارادة البحتة للمعرفة العلية ووراءها ، وهى التى ساقت الناس الى التاريخ فى كل عصر ، وفى العصر الحديث بوجه خاص » (١٥) ٠ فما الذى يجعل تاريخ الفكر متعلقا بحياتنا ، مثلما يتساءل الشباب منذ أمد غير بعيد عن كل معرفة أكاديمية ٠ فوق كل شيء ، وكما أحب أن أبين ان له دورا محوريا فى بحث الانسان عن اجابات « للأسئلة الدائمة » ، أى الأسئلة المتعلقة بطبيعته ، ومصيره ٠ لقد كشف الماضى ببراعة ، وربما بطريقة متطرفة عن اجابات لهذه الأسئلة مختلفة عن اجابتنا ، ومازلنا نراها بالضرورة ذات أهمية حيوية ٠ ورغم تفوقنا فى المعرفة فى جملة مجالات ، فاننا لا نرى أنفسنا والعالم الا من منظورنا فحسب ٠ وهذا المنظور لابد أن يكون خاصا وجزئيا ومحدودا نوعا ٠ ومن ثم فاننا بحاجة الى دراسة كيفية ادراك الآخرين ، وتفكيرهم ، انهم أولئك الذين عاشوا فى أزمنة وأمكنة مختلفة ٠ وربما كان عند هؤلاء المفكرين الأوائل أشياء قيمة للغاية يطلعوننا عليها ، وبخاصة فى المجالات التى نهضوا فيها بحساسيات ومهارات خاصة ، لأن عالمهم كان له نسيج فريد ، ويطلعنا تاريخ الأفكار ، على استبصاراتهم واجاباتهم ٠

وهكذا يبين فى نهاية المطاف أن تاريخ الأفكار موضوع يدعو الى النظر ٠ قد يقال انه يحتل الحد الفاصل بين التاريخ والفلسفة ، ويشارك فى غاية الاثنين ٠ فهو يزودنا « بقيم » من الماضى لكى يفحصها الحاضر ، كما أنه يلقى ضوءا على « العلل » التاريخية ، وفى الحق أن العاملين (القيم والعلل) يكمل كل منهما الآخر — كما نستطيع القول ٠٠ فالقيم تساعد على التعرف على الأفكار والمثل التى استهوت الأجيال الماضية ، أما العلل فتبين كيف اكتسب الناس هذه القيم ، وكيف أثرت فى حضارتهم ، ويهتم تاريخ الأفكار بكل من الأصل التاريخى وصحة الأفكار ٠

---

(١٥) Friedrich Meinecke « القيم والعلل فى التاريخ » ضمن كتاب The Variaties of History جمع فريتز.ستيرن ، ١٩٦١ ص ٢٨٢ ٠

(٢)

الأسئلة الدائمة

يتكشف تاريخ الفكر بالضرورة فى اجابات على أسئلة دائمة . ولكن ما هى على وجه الدقة هذه الأسئلة الدائمة ؟ فمن المهم أن نلتزم الدقة ، لأن هذا الأسئلة هى التى ستزودنا بأساس البناء ، كما أن الاجابات المختلفة عليها ستزودنا بالجانب الأكبر من محتوى هذا الكتاب . وبوجه عام انها تعنى الأسئلة التى اثارها الانسان بلا انقطاع خلال كل الأجيال والعصور . ويجب أن نفرق بينها وبين الأسئلة المؤقتة أو العابرة فحسب التى ينقضى عهدها ثم تنزوى فى زوايا النسيان ، اما لأنه قد « تم حلها » ، أو لأنها لم تعد ذات بال . ويصور الاختلاف بين هذين النوعين من الأسئلة ، أى المؤقتة واللامؤقتة المناقشات التى دارت حول الكوبرنيقية ، وحول الحق المقدس للملوك . ولم يعد النظام الكوبرنيقى للكون ، الذى أثار خلافا حادا ابان حياة جاليليو ، مشكلة حيوية بعد أن اهتدى نيوتن الى حلول لعلاقاته الآلية ، ومع هذا فقد ظل السؤال حول الطبيعة مستمرا . وبالمثل فان السؤال حول الحق المقدس ، والذى أعيد اثارته كمشكلة خلال حركة الاصلاح الدينى (البروتستانتية) ، فانه فقد قدرته على افقاد الناس رشدهم ، وبدأ يبدو فى الحق مثيرا للسخرية الى حد ما فى القرن الثامن عشر . ورغم كل هذا فقد استمر السؤال حول أفضل الوسائل لتنظيم المجتمع ، ومازال هذا السؤال باقيا . وبذلك تكون الأسئلة الدائمة هى أعمق التساؤلات التى يستطيع المرء ان يسألها حول نفسه وحول كونه ، وهى دائمة ، لأن الانسان لا يتوقف عن سؤالها . فلها دور أساسى فى تحديد علاقاته الكونية ، وهل يستطيع الانسان أن يتوقف عن البحث عن الله والطبيعة والانسان والمجتمع والتاريخ ؟ .

هذه المجالات الخمسة لاهتمامات الفكر وثيقة الارتباط كل منهـا بالآخر . وبمعنى ما ، فبينها تماثل بحيث يتعذر أن نتحدث عن واحدة منها دون أن يخطر ببالنا باقى هذه الأسئلة . ومن أجل التعريف المباشر ، قد يبدو الأفضل أن نتناول كل منها على حدة . وانني لا أنوى الاكتفاء بتعريفها ولكنى سأذكر مقدما بعض الاجابات الأساسية التى سنصادفها تفصيلا فى سياق الكتاب . وبطبيعة الحال ، لقد اختلفت الاجابات اختلافا كبيرا فى تاريخ أوروبا ، بينما ظلت الأسئلة رغم اختلاف وسائل طرحها وتقييمها ، كما هى .

١ ـ **السؤال حول « الله »** : وقد خصص له تقليديا مكان الصدارة . ويخص معتقدات الانسان الدينية حول هل الله موجود ؟ . وكيف نعرف أنه موجود ؟ . ولو كان موجودا فما هى صفاته ؟ وبوجه خاص ، كيف يرتبط بالانسان ؟ . كانت هذه هى الطريقة التقليدية لطرح السؤال ابتداء من القديس توما الأكوينى حتى امانويل كانط . غير أن هـذا التساؤل ربما أمكن ـ أو ينبغى ـ أن يطرح بطريقة أوسع . فأساسا انه يمس أول الأشياء وآخرها . فهو يتساءل حـول هل تستطيع المقولات الطبيعانية (*) وحدها تفسير العالم والانسان ، وهل يوجد بعد علوى مجاوز أو « خارجى » للحياة الانسانية ، وهل يحيا الانسان فى كون لا معنى له . (باستثناء المعنى الذى يستطيع أن يفرضه عليه بنفسه) أو وفوق ذلك ، هل يرعى الكون الانســان على نحو ما ، وهل يتحكم فى مصيره ويقرره .

وتاريخ فكرة الله منذ عهد الاصلاح الدينى قد تعرض لهزات ـ كأنها الزلزال الذى يسجل مقياسه المولد مرة ، والموت مرة أخرى ، كما حدث من اثر هزة هائلة . ولقد وجه اهتمام الى هذا الزلزال حتى جنحنا الى نسيان قدرة أوربا على استيلاد آلهة جديدة ، أو ربما كان الأفضل القول ، على قدرتها على اضفاء خصائص جديدة لله ، أو استحداث تواليف جديدة من الخصائص القديمة ، عندما تدعو الحاجة الى ذلك ، ومن بين هذه الآلهة الجديدة الاله الغائب absentee فى القرن الثامن عشر . وهو من ابتكار التاليهيين الطبيعيين . deists ، وآلهة التطور الكامن فى القرن التاسع

(*) naturalism تترجم عادة فى الكتب الفلســفية الى المذهب الطبيعى أو الطبيعية . وكلاهما لا يعد ترجمة صحيحة للكلمة الأجنبية ، ولربما بدت عدم الصلاحية أوضح اذا ترجمنا naturalist الى « طبيعى » ، فتصوروا وصف أديب مثل اميل زولا بأنه طبيعى ، أو وصف أديب آخر مثل جان جاك روسو بأنه لا طبيعى .

ولا شك أن استعمال النسبة المصطنعة سيحل المشكلة فيكــون لدينا طبيعيانية وطبيعانى .

عشر • وكلاهما مختلف عن الاله المتعالى الجبار التقليدى • ولعل أكبر هزة مقلقة ومزعجة سجلها جهاز رصد الزلازل كانت القول « بموت الاله » فى السنين الحديثة • وتعنى هذه الحادثة والتى تنبأ بها نيتشه لا موت اله واحد (فى عقول الانسان) — ولعل ما كان مقصودا هو ضرورة مسايرة الاله للعصر — ولكنه يعنى موت معبد الآلهة (بانثيون) كاملا • انه يدل على نزعة فى الفكر الأوربى قويت ابتداء من القرن السابع عشر ، ولكن سرعتها ازدادت عندما اقتربنا من الحاضر ، واتجهنا الى الشك واللامبالاة • وكانت الحصيلة النهائية لهذه النزعة — وما زلنا نشاهد أثارها — هى ظهور أكثر المجتمعات افراطا فى اتجاهها الى العلمانية ، رأتها حضـارة العالم الغربى •

٢ — الطبيعة : وهى مصطلح مركب ويحتاج الى عناية خاصة فى تعريفه • وكمـا فهمت فى القـــرون الوسطى ، كان للطبيعـــة معنى شامل • فهى تعنى نظام الخليقة بأسره ، وتقسم الى ثلاثة أجزاء — كونيات الكواكب والنجوم — والأرض وما عليها من مخلوقات — والدولة • ولكننا نراها فى هذا الكتاب لا تشير الى طبيعة كائنات البشرية • وبمعنى أكثر تحديدا ، انها تدل على العـــالم المحيط بالانســان والنباتات وكذلك الجمادات (١) • ولا يعنى استبعاد الانسان والطبيعة البشرية من التعريف أى اتجاه الى الثنائية ، لأن العلاقة بين الانسان والطبيعة قد ظلت دائما تمثل جزءا هاما فى السؤال الخاص بالطبيعة • وعلى هذا يخلص هذا السؤال الى الآتى : « مم تتألف الطبيعة الفزيائية ، وما هى المبادىء التى تحركها ؟ وثمة وفرة من الامكانات • فقد ينظر الى الطبيعة مثلا على أنها غائية مصممة لغاية اما أن تكون آلية و تطورية • وتتضمن الاتجاهات الثلاثة أنواعا ثلاثة من العلية ، أو اذا اتبعنا مقولات كولنجوود (٢) فان الطبيعة قد تفسر اما بالرجوع الى العقل (والواقع أنها كثيرا ما فسرت هكذا) أو الى المادة أو الحياة ، وتفهم المادة على أنحاء مختلفة فى المذاهب المختلفة أو قد يعتقد أنها تعنى السقوط أو التدهور ، أو بدلا من ذلك ، كشىء تضفى عليه بمعنى ما القداسة • وتكشف هذه التصورات فى كل حالة عن

---

(١) بالطبع ان لها معانى اخرى • والواقـع ، ونستطيع ان نقـــول ذلك ، ونحن مطمئنون ، انه لا وجود لكلمة فى عالم المعانى قد اكتسبت قدرا كبيرا من المعانى مثلما حدث لكلمة طبيعة ، ولم تتمتع اى كلمة بقداسة مماثلة للقداسة التى تمتعت بها • فكثيرا ما تستعمل كمرادف لكلمة معيار او مقياس التفوق سواء فى السياسة او الاخلاق او المعنى او للدلالة على العالمية والعمومية ، مقابل الخصائص الجزئية والمحلية (مثل القول بالقوانين الطبيعية فى مقابل القوانين الوضعية) •

(٢) انظر Idea of Nature — R. G. Collingwood اكسفورد ١٩٦٠ •

معنى مجازى مقابل ، كما هو الحال فى الافتراض الآلى الذى يقال فيه أن الطبيعة تشبه الآله ، وأهم من ذلك فان هذه التصورات تثير اتجاهات متباينة واستجابات شعورية تتراوح بين التوقير والغطرسة ، وبين الحب والكراهية والخوف ٠

والى حد كبير ، وكنتيجة لنمو العلم ، تغيرت صورة الطبيعة تغيرا كليا ثلاث مرات على الأقل منذ عهد جاليليو ٠ فأولا - أفسحت النظرة الأرسطية المسيحية (الغائية والرمزية) الطريق - وان حدث هذا بعناء - وحل محلها تصور الآلة النيوتينية ٠ ثم دخل على هذا التصور الأخير عنصر الزمن ، عندما ظهرت فكرة التطور ، ثم تعدلت مرة أخرى بعد الثورة العلمية فى القرن العشرين ، وبخاصة بتأثير فزياء الكم والنسبية ٠ ومال الاتجاه الأساسى الى الصورة المتزايدة النزوع الى الرياضيات والتجريد، والتى ازدادت ابتعادا عن تجربة الحياة اليومية العادية ، بحيث لم يعد يفهمها أحد فى أغلب الظن خلاف العلماء المدربين والكومبيوتر ٠ وكما هو متوقع ، كانت ردود الفعل نحو هذا الاتجاه متناقضة وغامضة ٠ فالبعض - ولم يكونوا بأى حال (١٤) من العلماء فحسب - قد شعروا بالابتهاج ، واعتبروا ذلك انتصارا انسانيا كبيرا لأنه وضع الانسان فى موضع المتحكم ، وأعلن انتصاره على الطبيعة ، مستخدما الطبيعة « للتفريج عن احوال الانسان » ، بعد أن ينتزع منها أعمق أسرار الحياة ٠ واتجه آخرون الى الاحتجاج من حين لآخر على تفريغ الطبيعة من مغزاها الانسانى بالاعتماد على العلم الآلى ، كما حدث مثلا فى الحركة الرومانتكية ، واحتجوا أيضا على الامبريالية العلمية كما حدث فى « التمرد على الوضعية » الذى بدأ فى أواخر القرن التاسع عشر ٠ وهناك آخرون قبلوا الصورة الحديثة ، ولكنهم تمردوا عليها ، وشعروا أنها دفعتهم الى الشعور بالغربة عن الطبيعة وعن الله أيضـا ٠

٣ - فما هو الانسان اذن ؟ كتب توماس هنرى هكسلى - وهو فى قمة الحماسة للداروينية ، فوصف هذا السؤال بأنه « سؤال الأسئلة » ، وأنه يجدد مظهره باستمرار ، ولا يكف « كل انسان ولد فى العالم » عن الاهتمام به اهتماما لا يتناقص أبدا ٠ غير أن هذا السؤال هو سؤال أكبر من السؤال الخاص بالطبيعة البشرية وحدها ، على أقل تقدير كما فهمها الفيلسوف دافيد هيوم الذى قال مشيرا الى ملكات المعرفة عند الانسان « واضح أن كل العلوم لها علاقة كبرت أو صغرت بالطبيعة البشرية » (٣)

---

(٣) A Treatise of Human Nature - David Hume,
(١٧٣٩ - ١٧٤٠) (مقدمة) ٠

وغنى عن القول أن السؤال يتضمن ـ اذا زدنا مفهومه اتساعا ـ ليس الطبيعة البشرية وحدها ، وانما يدل على وضع الانسان ، أى ليس ما وصلت اليه الطبيعة البشرية فقط (وهذه مشكلة هامة بكل تأكيد) ، بل مدى حرية الانسان (حرية الارادة والميول الأخلاقية) ، وفى نهاية المطاف قدرة الانسان على تشكيل مصيره ، ويستطاع تقسيم « سؤال الأسئلة » الى عدة أسئلة ثانوية على الوجه الآتى : هل الانســـان كيان قائم بذاته Sui generis ، أم أنه يفهم فهما أفضل اذا جعلناه مستوعبا فى الطبيعة وقوانين الطبيعة ، مثلما نفعل فى حالات الحيوانات الأدنى ؟ ، وبطبيعة الحال ، بثت الداروينية حياة جديدة فى هذه المعضلة القديمة • فعند تقرير ماهية الانسان فى أى لحظة معينة سنواجه سؤالا : ما هو الأهم : الطبيعة أو التغذية ؟ ، بمعنى هل للانسان طبيعة ثابتة ، أم هو قابل للتشكل مثل الشمع الناعم أو الطين ، الذى يتأثر ، أو ربما يخضع خضوعا كاملا لبيئته ؟ • فاذا افترضنا وجود نوع من خامة الطبيعة البشرية . ما هى خاصيتها الأساسية ؟ هل هى العقل أم اللا عقل ، الروح والارادة والحب والعدوان والخطيئة والجنس ورغبة الموت ـ أم الحرية ـ كما اعتقد فيلسوف عصر النهضة بيكو ديلاميراندولا ؟ ولو كانت الاجابة هى الحرية ، هل تكون حرية الآلهة « أى القدرة على فعل ما تشاء » • فهل يتوقع أن يصبح الانسان يوما ما سيدا لروحه ، وسيدا على كل من الطبيعة والتاريخ ؟ •

وتراوحت اجابة الانسان خلال خمسمائة سنة بين التفاؤل والتشاؤم • وعلى الجملة كانت النظرة المسيحية متشائمة فيما يتعلق بالطبيعة البشرية ، وان كانت متكاملة هى ومكانة الانســـان فى الكون • فلقـد جعلته (ننوس عين) الخليقة • وبعد عصر النهضة ، أفسحت هـذه النظرة المسيحية ـ التى لم تحتجب تمـاما ـ شيئا فشيئا المجـال أمام (١٥) انثروبولوجية جديدة فسرت الانسان بالرجوع الى المعرفة البشرية والعلم والحضارة أو التاريخ ، بدلا من الرجوع الى الدين أو الميتافزيقا • والنتائج غامضة تثير البلبلة • ومع هذا فاننا نلمح اتجاهين أساسيين : الأول ... انحدر من العقلانية اليونانية ، وان كان الى حد كبير نتاجا عابرا للعلم الحديث • وهو شديد النرجسية ، لأنه يعلى من قدر عقل الانسان ، ويدفعه الى الفخر بقوته ، التى ازدادت زيادة كبيرة بفضل الآلات والمعدات التى خلقها الانسان بنفسه • وربما بلغت هذه النظرة « الحديثة » التى لمـح اليها فرنسيس بيكون وديكارت ، قمتها فى القرن التاسع عشر ، وتحداها تحديا خطيرا اتجاه آخر أبصر الجانب القاتم من الطبيعة البشرية ويمثل قاع الانسان الحديث ولا عقلانيته وخواءه وشعوره بالغربة • وتدفق فى أدب القرن العشرين كل نتاج انبهار الانسان الحديث بأعماله ـ فيما يدعى

بالنظرة الواقعية • ووجه أيضا زجموند فرويد لطمات عنيفة الى « نرجسية الانسان » • فلا عجب اذا قال ماكس شيلر ان الانسان قد أصبح « اشكاليا » لنفسه ، مثلما لم يحدث فى التاريخ • وتقف هاتان الاجابتان عن السؤال الخاص بالانسان : الأبولونى والديونيسى – كما نسميهما – جنبا الى جنب ، دون توفيق بينهما ، ولعلهما لا يقبلان التوافق •

٤ – وبينما يتركز سؤال الانسان على الفرد ، فان السؤال الخاص بالمجتمع يتركز حول جماعات البشر • ان هذا السؤال أكبر من أى سؤال عن صور الحكومة • فهو يتساءل فى المقام الأول كيف نتصور المجتمع أو الدولة : هل نعتبر المجتمع ساكنا أم ديناميا ؟ • هل نراه لا يتغير أساسا لأنه خاضع لحاضره أو لأتباعه مثالا أو شكلا ما من صنع الله أو التقاليد أو القانون الطبيعى أو العقل ، أم نراه متغيرا – وفى الحق يتغير بالضرورة فى كل آن ليواجه ظروفا جديدة – هل هو أقرب الى الآلة أم الى الكيان العضوى(٤) ، والآلة تصنع ، بينما الكائن العضوى قد نما حتى أصبح كما هو • والآلة نستطيع فكها فى أى وقت أو نغيرها تغييرا جذريا ، لأنها من صنع هندسة عقلانية ، أما المجتمع العضوى فيحترم التقاليد ، ويسلم بوجود تفاوت أساسى بين البشر (على غرار تفرقتنا بين الأجزاء العضوية الهامة وغير الهامة فى الجسم) ، ويشدد على الحياة الجماعية ، والواجبات التى يدين بها الأفراد لحياة الكل ، فأيهما أكثر حقيقة المجتمع أم الفرد ؟ • وكيف نتصور الحرية ؟ هل نتصور كشىء منحه المجتمع للفرد ، أم نتصور كشىء من « حقه » ويمنحه هذا الحق قدرا حقيقيا من الخصوصية ؟ •

وكادت أوربا تحطم نفسها فى الخلاف حول هذه الأسئلة • ومن خلال غبار الصراع نستطيع أن نفرق بين جملة اتجاهات عامة • فمثلا أهلت فكرة الدنيوية أو العلمانية منذ وقت مبكر ، مثلما حدث فى حالة فكرة الآلة ، وحلت تدريجيا محل « فكرة المجتمع المسيحى » ، واتخذت فكرة الآلة صورتين رئيسيتين : الأولى – التى قدمها العقلانيون كانت ترمى الى الاستعاضة عن طراز الدولة القديمة بنظام جديد أكثر كمالا يعتمد على « الفيزياء الاجتماعية » بدلا من المأثورات الدينية • والثانية – تنحدر من المذهب التجريبى للوك ، وتؤكد المذهب النفعى والتجريب البراجماتى • وقد تتخذ كل صورة من الصورتين مظهرا ليبراليا

---

(٤) تبعا لما قاله جون ستيوارت ميل (مقدمة كتاب Representative Government) • ثمة وسيلتان لتصور المجتمع ومؤسساته السياسية • انظر تصور Ferdinand Tonnies Gemeinschaft, Gesellscchaft (ويعادلان على وجه التقريب النظريتين « العضوية » و « الآلية ») •

أو تسلطيا ، فرديا أو جماعيا • وأدرك القرن التاسع عشر علامة تقسيم المياه لليبرالية الطبقة المتوسطة ، وتركيزها على الحرية السالبة للفرد • وكما تحدث ليبرالية القرن التاسع عشر النظم المطلقة الأقدم ، كذلك تحدتها بدورها جملة أنظمة : القومية والاشتراكية ، بل وليبرالية جديدة تطالب بالحرية الموجبة ، أو بخضوع الفرد لنفس جماعية « عليا » • وفى عهد التصنيع السريع ، وازدياد السكان ، يصبح مطلب الاصلاح الاجتماعى الجذرى ـ للتفرقة بينه وبين التغير السياسى فحسب ـ مطلبا ملحا •

٥ ـ وآخر سؤال يخص التاريخ : فأولا ـ فيما يتعلق بالاتجاهات الى الماضى : ما هى دلالة الماضى ؟ وهل يتعين على الحاضر أن يركز فى فحصه على (الأجزاء ذات الدلالة أو المغزى فى هذا الماضى) وكأنه ينظر الى معلم كبير ، أم أن عليه أن يتحرر منه ، بحثا عن الهوية والحقيقة ؟ على أن سؤال التاريخ يحاول أيضا الاطلاع على المستقبل مثلما يحاول الاطلاع على الماضى والحاضر • وهذا يعنى أنه يحاول الاحاطة بالتيار التاريخى برمته ، ويحاول أن يهتدى الى فهمه ، وهل له أى « معنى » : هل يتحرك التاريخ تجاه أى اتجاه منظور ، أم أنه يتحرك حركة دائرية ، كما اعتقد القدامى ، أو ربما فى شكل حلزونى ، أو فى خط مستقيم • هل يظهر فيه اذن نوع ما من التصميم ، وهل يخضع لقانون ، وهل يتحرك تجاه هدف ؟ • وما هى محركاته الأساسية : القدر أم الارادة الحرة ؟ ارادة الله أم ارادة الانسان ؟ « فكر العقل أم قوى لا شخصية معينة مثل المذاهب الاقتصادية والتكنولوجية وما أشبه » ؟

وفى العصر الحديث ، تتركز فلسفة التاريخ ـ وهو الاسم الذى تتخذه هـذه الأبحاث ـ على فكرة التقدم • وهـذه الفكرة التى سطعت بقوة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وأدت الى استبعاد التفسير المسيحى أو اللاهوتى للتاريخ ، التى قدم بيانها الكلاسيكى القديس أغسطين • ورغم أنها دعت أيضا الى التقدم فى خط مستقيم الا أن فكرة التقدم لم تتجه الى مدينة الله التى تعـد خارج التاريخ ، ولكنها اتجهت الى مدينة دنيوية خلقها الانسان على الأرض ، ورغم أنها استمرت تحظى بمؤيدين فى القرن العشرين الا أن الايمان الدنيوى قد تزعزع فى العصور الحديثة وبخاصة بعد ظهور فكرتين أخريين : احداهما متفائلة نوعا والأخـرى متشائمة • « والتاريخية » هى من نتـاج القـرن التاسع عشر بصفة أساسية ، ووليدة الولع بالتنوع اللامتناهى للظواهر التاريخية التى لا نهاية لها ، وبوحدانية كل عصر وحضارة من العصور والحضارات المتلاحقة • وهكذا فانها ركزت على الاختلاف العميق بين التاريخ والفلسفة • فالتاريخ بفضل ما فيه من ثراء وتركيب يقاوم كل تعميم مجرد ، بما فى ذلك قانون

التقدم . وفى الوقت الحديث العهد ، حدث اتجاه الى ما هو أبعد من ذلك اذ بدا التاريخ بلا معنى ، بل وفى شكل كابوس . فلقد كشفت لا معقولية الأحداث المعاصرة بكل وضوح عن وهم وجود تقدم تاريخى . وفى أواخر القرن التاسع عشر ، كان فردريش نيتشه يتحدث بالفعل عن مرض الانسان الحديث ، وآراءه المتساهلة عن التاريخ ، وبدت له نظرية الدورات التاريخية أو « الرجعى الأبدية » فى التاريخ أقرب الى مواءمة الوقائع .

وليس القول بأن هذه الأسئلة الخمسة قد أثيرت بقدر متساو فى كل عصور التاريخ موضع نزاع . غير أن الحقيقة ليست كذلك . فقد يتخذ أحد الأسئلة الصدارة ثم يعقبه سؤال آخر ، تبعا لحالة المعرفة والاحتياجات التى يشعر بها العصر . فمثلا سؤال الطبيعة قد أحدث اضطرابا غير عادى فى القرن السابع عشر مثلما أحدث سؤال الانسان اهتماما مشوشا فى القرن العشرين . وعقب على المسألة الأخيرة عالم النفس فرانز الكسندر ، ولاحظ أنه فى عصور الأوجاع الحادة نسبيا والضغط الاجتماعى فان الذهن يتركز على مركز المتاعب أى على الانسان ذاته (٥) . وفضلا عن ذلك ، فان مقدار الاهتمام الذى يحدثه أحد الأسئلة يتحكم فى مكانة أنواع معينة من الدراسة أو البحوث الفكرية . ولاحظ المؤرخ ادوارد جيبون هذه العلاقة المتبادلة فى مقال لماح نشره فى شبابه قال فيه « فى أيامنا هذه ، تجلس الفزياء والرياضة على العرش » (وان كان سقوطهما قد لا يكون بعيدا) . أما السياسة والبلاغة فانهما قد سادا فى جمهورية روما كما ساد التاريخ والشعر فى عصر الامبراطور أغسطس ، وسادت الفلسفة المدرسية (السكولانية فى القرن الثالث عشر » (٦) .

ولا يعنى بروز سؤال ما فى عصر معين احتجاب الأسئلة الأخرى . اذ أن الأسئلة الأخرى تواصل سيرها . واذا تعرضت للاستخفاف نسبيا فى وقت ما ، فانها تعود للصدارة فى وقت آخر . ولكن هل يعد السؤال الدينى استثناء ؟ أنا لا أعتقد ذلك ، وبخاصة وفقا للتعريف الذى ذكرته . والقرن العشرون يثبت ذلك . فبالرغم من تقدم التيار الدنيوى ، بكل تأكيد ، الا أن القرن العشرين قد شهد أيضا بزوغ مذاهب لاهوتية نشطة وحية (١٨) جديدة وكذلك ظهور مؤلفات حافلة بالشوق الدينى ، وان لم تك حافلة بالايمان . والسر وراء مواصلة هذه الأسئلة الظهور فى

(٥) Franz Alexander — Our Age of Unreason ١٩٤٢ — ص ٢٥ .

(٦) Edward Gibbon — «Essai sur l'Etude de la littérature أعمال متنوعة John Murray ١٧٥٩ — ، ١٨١٤ ص ١٦ ، ١٧ .

وقت واحد هو أن طبيعة الانسان تدفعه الى اثارتها ، ولأنهـا مترابطة كالوشائج .

ولقد زعم الاليزابثيون فى عصر الملكة اليزابث أن هناك تناظرا بين ثلاثة نطاقات من العالم : الكون والروح الفردية والدولة السياسية . وما يحدث لأحد هذه النطاقات له ردود فعل على النطاقين الآخرين . فاذا اغتصب قيصر العرش سيحدث « صراع مدنى فى السماء » ، وكذلك فى الدولة ، كما أن قيصر نفسه سيشعر بتأنيب الضمير . والأمر بالمثل بالنسبة للأسئلة الخمسة . فهى مكونات لكل Weltanschauung أى رؤيا جامعة للحياة ، ومن ثم فانه من المتعذر فى الواقع أن نسأل أحد هـذه الأسئلة ، دون أن نستنتج أو نستخلص نتائج أخـرى عن باقى الأسئلة . فكيف نتساءل عن ماهية المجتمع أو ما ينبغى أن يكون عليه بغير أن تتوافر لنا خواطر ، ربمـا كانت متحيزة أو « غـير مدونة » عن الطبيعة البشرية ، والتاريخ ؟ ألا يؤدى عدم الايمان بالله ، أو بأى نوع من الآلهة الى أحداث ردود فعل على فكرتى الطبيعة والانسان وهكذا ؟ . وفى الواقع أن هذا التأثير المتبادل محمل على تاريخ الأفكار . فهذا التناظر ليس مجرد احتمال منطقى ، ولكنه حقيقة تاريخيـة فعلية . فاذا أثرنا سؤال الطبيعة فى عصر جاليليو (وأجبناه بأساليب مستحدثة متطرفة) فان هذا سيؤدى الى حدوث كارثة خلال مدة قصيرة من الزمن فى فكرتنا عن الحكومة المقدسة والانسانية واتجاه التاريخ وسيطرة الانسان عليه .

ان هذه هى الأسباب التى دفعتنى الى وصف هذه الأسئلة بأنها دائمة ، رغم تقلبات (الموضة) . والظاهر أن الفيلسوف المؤرخ الانجليزى روبين جورج كولنجوود الذى فكر كثيرا فى هـذه المسائل لا يقر هـذا الرأى ، ففى كتاب سيرته الذاتية An Autobiography حدثنا كولنجورد عن عراكه الباكر مع أنصار مذهب « الواقعيين » فى أيامه . اذ اعتقد « الواقعيون » أن المشكلات التى تخص الفلسفة لا تتغير . واعتقدوا أن افلاطون وأرسطو وأبيقور والرواقيين والمدرسيين وأنصار ديكارت .. الخ ، قد سئلوا من نفس المجموعة ، وأنهم أجابوا عنهـا اجابات مختلفة (٧) . وشيئا فشيئا ، وبعد أن تأمل كولنجورد نظرية أينشتين « النسبية » ، انتهى الى النتيجة القائلة ، بأن هذا الفكرة باطلة ، وأن الأسئلة وكذلك الاجابات نسبية لعصرهـا ، وأنه لا وجود لمشكلات أو أسئلة أبدية ، والاختلاف بين موقفى وموقفه ظاهرى أكثر منه اختلاف حقيقى . فما مر بخاطر كولنجوود هو نوع أكثر محدودية من الأسئلة أو التسـاؤلات ،

---

(٧) An Autobiography — R. G. Collingwood, ١٩٣٩ ـ ص ٥٩ .

لمثل الآتى : هل كان افـــلاطون وتومـاس هوبز يتحدثـان عن نفس الشىء ، عنـــدما تحـدثا عن الدولة ، وأنا أقر أنهمـا لم يتحــدثا عن نفس الشىء ، وأن ما جال بخاطر افـــلاطون كان « الدولة المدينـة » الاغريقية ، أما ما فكر فيه هوبز فكان الدولة المطلقة فى القرن السابع عشر ولكنى اذا اعتمدت فى حكمى على كتابين من كتبـه الأخـرى (٨) ، سنرى أن كولينجوود كان سيقر بكل تأكيد أن المشكلة الأرحب للمجتمع، (كما عرف فيما سبق) ومشكلة الانسان قد كانت أبدية عند كل من افلاطون وهوبز ، وهكذا · فمن حقيقة بزوغ بعض الأسئلة ، على نحو متواصل ، والى حد ما ، فانها تكون متآنيـة ، فاننى أستنتج أن هنـاك عنصرا من الثبات وسط التغير التاريخى ·

---

(٨) The Idea of Nature ـ وذكـرت فى الملحوظـة ٤ ٢ ، وكذلـك فى كتاب The Idea of History ١٩٤٦ ، وفيها ناقش كولينجوود عدة اجابات فى سلسلة تاريخية لنفس السؤال ·

(٣)

من الكينونة الى الصيرورة

ولكن فى النهاية أصبح « التغير » ملكا ، كما قال هيراقليطس ، أو على أى حال قد أصبح ملكا فى فكر أوربا الحديثة والغرب · ان هذا هو الموضوع الأساسى الذى سيعرض فى هذه الصفحات ، أى القول بأن « الصيرورة » قد حلت محل الكينونة كمقولة أساسية فى الفكر الأوربى بين عهدى فرنسيس بيكون وهنرى برجسون (وحتى عصرنا الحالى) · وسجل ارنست رينان هذه الحركة الهيرقليطية فى كلمات كتبت منذ أكثر من مائة عام عندما قال :

ان الخطوة الكبيرة الجديدة التى اتخذت فى النقد الحديث هى « احلال مقولة الصيرورة محل مقولة الكينونة ، وحلول النسبى محل المطلق والحركة محل السكون » (١) ·

« والكينونة » ، كما يجب أن يكون واضحا لاتدل هنا على مجرد الاجابات الجديدة المتغيرة على أسئلة دائمة قد يسلم بها · ولا تدل أيضا حتى على الثورات الكبرى فى الأفكار ، انها تشير بدلا من ذلك الى أسلوب فى التفكير الذى يتأمل كل شىء : الطبيعة والانسان والمجتمع والتاريخ والله ذاته · sub species temporis ، لا كاشياء تتغير فحسب ، ولكنها تتطور دون توقف الى أشياء جديدة ومختلفة · فهى لا تعتقد فى وجود ثوابت ومطلقات وأفكار « أبدية » · ومن الناحية التاريخية ، فان « ماهيتها» كما لاحظ جون ديوى فى أعقاب تأثير الداروينية على الفلسفة تعتمد على تحول فى الاهتمام من الثابت الى المتغير » ·

---

(١) Averroes et l'Averroisme — Ernest Renan
Durand باريس ١٨٥٢ ـ ص ٢ من المقدمة ·

«... والمعانى التى سادت فلسفة الطبيعة والمعرفة لمدى ألفى سنة، اى التصورات التى أصبحت من المقومات المألوفة للعقل ، قد استندت على الزعم بتفوق الثابت والنهائى . لأنها قد استندت على النظر الى التغير والأصل كعلامات للنقص ، والابتعاد عن الحقيقة . وعندما وضع كتاب (أصل الأنواع) يديه على السفينة المقدسة للثبات المطلق ، وعندما نظر الى الصور التى اعتبرت كأنماط للثبات والكمال ، كأشياء تظهر ثم تختفى ، فان هذا الكتاب قد قدم أسلوبا فى التفكير كان من المتوقع فى نهاية المطاف أن يحدث تحولا فى منطق المعرفة وفى تناول الأخلاق والسياسة والدين بالتبعية » (٢) .

ان هذا الاحساس بالصيرورة فى صميمه ما أصبحنا نعنيه بالحداثة أو « بالعقل الحديث » . ان هذا الاحساس لم يبدأ بداروين ، كما يعرف ديوى جيدا . ان بذوره ترتد الى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، فى التصورات التى استثارتها كشوف ما وراء البحار والعلم الجديد Scienza nouva لعالم جديد دائم الاتساع من المعرفة . ومع هذا فقد ظل هناك الكثير من « الكينونة » فى الفكر الغربى حتى فى القرن الثامن عشر ، وبعده ، كما سنرى . فحتى الاصلاح الدينى الذى اندفع فى كل الجهات خلال عصر الثورات فانه كثيرا ما وضع مسلمات لصورة جديدة من الكينونة زعم أنها أكثر كمالا من المسلمات القديمة . ولكن على عهد رينان تحول المد ، وبدأ العالم الذى سبق أن ظهر بمظهر العالم الثابت نوعا ــ على أقل تقدير من ناحية غاياته القصوى واطاراته الأبدية ــ بدأ الآن يظهر بمظهر العالم الدينامى الذى لا يتوقف عن الحركة . قال توماس هنرى هكسلى :

« أهم صفة للكون هى عدم ثباته » . وكان هكسلى لسان حال جيل كامل فى هذا الموضوع . والآن لقد أخصبت النظرة التاريخية التطورية ، كما نستطيع أن نسميها كل فرع من فروع الفكر تقريبا ، بما فى ذلك اللاهوت والأخلاق والفلسفة الاجتماعية . وبلغت ذروتها فى نظرة نسبية متطرفة تجرأت على الهجوم حتى على الحصون الداخلية للنفس ، كما حدث فى فلسفة هنرى برجسون . ورغم أن برجسون قد خلط بين الكينونة والصيرورة بطريقته الخاصة ، الا أنه يعد أفضل نموذج لفيلسوف الصيرورة .

«بداية لقد اكتشفت أننى أنتقل من حالة الى حالة . هذا يعنى أننى

---

(٢) The Influence of Darwin on Philosophy. — John Dewey. ١٩١٠ ص ٢١ ص ٢ .

أتغير بلا توقف ، غير أن هذا القول لا يكفى ، فالتغير أكثر جذرية مما نميل الى الافتراض ، لأننى عندما أتحدث عن كل حالة من حالاتى فانها تبدو كأنها كتلة ثابتة ، وأنها تمثل كلا منفصلا ... والحقيقة أننا نتغير بلا توقف . وهذه الحالة ذاتها ما هى الا تغير أيضا » (٣) .

ينبغى أن تقارن صورة اللا ثبات عند برجسون بتأكيد شهير لفيلسوف فرنسى عن النفس : « أنا أفكر . اذن فأنا موجود » ، فرغم أن رينيه ديكارت قد بشر أيضا بثورة فى الفكر ، فانه كان يعرف أنه موجود فى كل الأزمنة ، أى كجوهر مفكر ، وكان الى جانب ذلك يتأمل كونا ثابتا مضمونا من الله (وان كان هذا الكون لم يتصف بالتقليدية فى كل نواحيه) ، أما برجسون فقد أدرك أولا الديمومة أو التغير الذى لا يتوقف داخل الكون ، بل وداخل نفسه أيضا .

ان هذا الاتجاه الكامل من الكينونة الى الصيرورة ، والذى ازدادت سرعته فى القرنين التاسع عشر والعشرين لا يستطاع تصوره بغير الهزات الكبيرة فى العصور الحديثة كالثورة الفرنسية والثورة الصناعية والثورة التكنولوجية فى الناحيتين الآلية والكهربائية ، التى أحدثت تراخيا فى النسيج الاجتماعى التقليدى لأوربا القديمة . فقد زادت من سرعة خطى الحياة ، وقذفت الحواس بمؤثرات ومنبهات جديدة لا حصر لها . ومع هذا فانها مدينة أيضا لثورة أبكر بدأت فى العقل . انها الثورة العلمية لجاليليو ونيوتن بلا شك ، والتى أحدثت نوعا خاصا من الكينونة . فلقد علمت الناس التفكير اعتمادا على قوانين ثابتة ، والاعتماد على نماذج آلية كاملة . غير أنها قد رعت أيضا نمطا من العقل حطم الأصنام التقليدية ، بما فى ذلك صنم العقل نفسه . فلقد أصر العقل العلمى الدائم القلق والتبرم ، والذى لا يعرف القناعة بالحقائق الحاضرة ، على اخضاع فروضه لاعادة النظر المستمرة ، وعلى تغييرها (الفروض) اذا اقتضت الضرورة على ضوء أى دليل جديد .

وقد بدا واضحا أن « الصيرورة » تصور ناسف قادر على تحطيم العوالم ، وان كانت لا تسمح فى صورتها الحديثة الأكثر تقدما حتى بانشاء عوالم . وتبعا لهذه الخاصة ، فقد كان لها آثار سيكلوجية متنوعة . وهذه مسألة يسهل تحليلها . ومن المستطاع أن تكون — وقد كانت كذلك فى نظر الكثيرين — فكرة باهرة يسرت للأرواح الحرة — كما قال نيتشه — أن تبحر بسفنها فى « بحار مفتوحة » . وبدت فكرة العبث فى عالم

---

(٣) Creative Evolution — Henri Bergson.
نيويورك ١٩٤٤ ص ٣ — ٤ .

لا يتوقف عن التغير لآخرين مثيرة للأسى ، وكان هيراقليطس يسمى لأسباب مفهومة بالفيلسوف الباكي · ولقد بكى لأنه اعتقد أن النار رمز التغير هي الأساس النهائي للكون ، وما يولد النار هو موت شيء آخر · هنا نصادف نمطين من « العقل الحديث » ، أحدهما يستثيره التغير وتملأه الدهشة والتوقعات والنبؤات وتدفعه الى التنقيب عنها · والآخر يشعر بالاعياء لأنه مرغم (٣) ، على استمرار التكيف معها ، ويثير حيرته الافتقار الكامل للاستقرار واليقين ·

فما هو تاثير كل ذلك على الحضارة ؟ ساعود للكلام عن هذا السؤال فى فصل من الفصول الختامية · ويكفى القول هنا أنه من الصعب أن نرى كيف تستطيع الحضارة العيش طويلا اعتمادا على الصيرورة وحدها · فالحضــارة تتطلب بكل تأكيد مزاجا سليما من الصــيرورة والكينونة · والصيرورة تضمن لا مجرد استمرار التقدم ، ولكنها تساعد على استحداث أشكال جديدة من المخلوقات · أما الكينونة ، فانها تزود الحضارة بالاتصال والاتجاه · ولكن كيف نعثر على الكينونة ثانية ، على أقل تقدير بأى معنى من المعانى المقبولة على نطاق واســع فى عصر الصــيرورة · ان هذا لغــز محير · وهذه هى المشكلة العظمى للقرن العشرين ·

الجزء الثانى

القرن السابع عشر

- الكينونة فوق الصيرورة
- طبيعة جديدة
- الايمان والعقل
- عظمة الانسان ، وتعاسته
- الله الشافى
- القدامى والمحدثون

(١)

الكينونة فوق الصيرورة

لم تثبت محاولات تصنيف فكر القرن السابع عشر نجاحها كثيرا · وهذا لا يدهشنا ، لأن القرن السابع عشر كان عصر المتباينات الكبرى ، بل والاستقطابات · فلقد انقسمت أوروبا الى معسكرين ثابتين للكاثوليكية والبروتستانتية ، كأسبانيا الغارقة في الغيبيات ، والجمهورية الهولاندية الشديدة الالتصاق بالأرض ، وفرنسا «الكلاسيكية» وايطاليا «الباروكية»، وألمانيا الممزقة المشتته ، بعد أن وجهت لها حرب الثلاثين عاما لطمة عنيفة ، وفرنسا على عهد البوربون ، التي نجحت في بحثها عن الوحدة والقانون والنظام ، والتجريبية الانجليزية ، والعقلانية فيأوربا · ولاداعي لذكر المشاحنات الأبدية بين الطوائف الدينية والفلسفية والسياسية في كل بلد ، وفي عقول كثير من الأفراد ، والتوتر بين العلم والخرافة ·

هل هو عصر بوجهين ! انه عصر كثير الشبه بالهيدرا · وعلى أية حال ، انه ليس الميدان الواعد لتجميع فنون متعددة ، حتى عند موفق مقتدر مثل الفيلسوف لايبنتز ·

ومع هذا فقد كانت هناك أمثلة للوحدويات · ومن الحق أن ثمة مبررات لتسمية القرن السابع عشر أول قرن حديث يدخل في العصر الحديث ، الذي لم يسلك طريقه بعد في بعض نواح · والأسس التي يعتمد عليها في وصف القرن السابع عشر بالحداثة بعضهاسيكلوجي ، يعني أنه خلال هذه السنوات ، بدأ المثقفون في أعداد كبيرة يتصورون أنفسهم بوعي كمحدثين يختلفون عن القدامي (١) ، أو حتى عندما لم يستخدموا بالفعل المصطلح « حديث » ، فانهم كانوا يتصورون أنفسهم يفعلون شيئا جديدا

(١) استعمل الكاتب كلمة Moderns بمعنى فريق المحدثين ، كما استعمل كلمة Ancients بمعنى فريق القدماء · وقد راعينا في الترجمة ذلك للتفرقة بين الكلمتين في استعمالهما العادي ، واستعمالهما كمصطلحين ·

من الناحية التاريخية ، ومن ثم فانهم يستهلون عصرا جديدا من الفكر ٠ كذلك ، والأهم ، مع ذلك ، بغض النظر عن كيف فهمت حين ذاك ، الا أنه قد بدأت تظهر ما يجب أن نسميه بالنظرة « الحديثة » للتفرقة بينها وبين ما نسميه على سبيل المثال بالنظرة الوسيطة ، أو القديمة ٠ وبهذه المناسبة ، كانت هذه النظرة الحديثة هي الطريقة التى نظر بها فولتير الى قرن لويس الرابع عشر ٠ وعنى فولتير بهذا ـ ومن ناحية الفكر على أقل تقدير ـ القرن السابع عشر فى جملته ، وأوربا ، وكذلك فرنسا ٠ وفى الفصول التي استهلت فكرة أصيلة عن العلوم والفنون فى عصر لويس الرابع عشر ، خص فولتير بالتعقيب منجزات « المحدثين » ، الذين أحرزوا تفوقا نابها ، وبخاصة فى الفلسفة ، رغم مالاقوا من معارضة ٠

وجرت العادة على الاعتقاد بأن الأنسب هو بدء الحديث عن الفكر الأوربى الحديث بعد النهضة وعصر الاصلاح الدينى ، غير ان الهيومانيين (الانسيين) فى عصر النهضة والبروتستانت لم يعتقدوا فى الأغلب أنهم محدثون الا من ناحية معارضتهم للقرون الوسطى ٠ وكان الاثنان فى صميمهما من الأصوليين ، الذين يسعون لاعادة احياء نماذج بدائية أو قديمة من الفكر والحضارة من الاغريق أو روما أو من الكنيسة المسيحية الباكرة ، ومنافستها ٠ هذا لا يعنى أن ننكر أن الرينسانس عندما تركزت على نوع جديد من الهيومانية ، وأن البروتستانية عندما تحدت العقائد والسلطات التقليدية ، كانتا حركتين قويتين للفكر ، أو ننكر أنه كانت لهما آثار هامة أثرت على الأساليب الجديدة للفكر ٠ ومع هذا فمن الناحية السيكلوجية ، فلقد جنحت هاتان الحركتان الى النظر للماضى لاستلهامه والاسترشاد به ٠ وهذا لا ينطبق على المحدثين فى القرن السابع عشر ، الذين نظروا الى المستقبل أكثر من نظرهم الى الحاضر ٠ وأجمل سير فرنسيس بيكون ـ وهو من نتاج عصر النهضة والبروتستانتية، وكذلك من نتاج الثورة العلمية ـ هذا النوع الجديد من الحداثة ، كما كان نموذجا له ٠

وليس من شك فى أن خصائص هذا القرن وهذا العصر تطرح بعض المشكلات ٠ أولها ـ مشكلة « سمانتكية » نستطيع أن نعرضها عرضا سريعا ، لأن كلمة حديث تحتاج الى تعريف وتحديد ٠ فهى قد تعنى مجرد معاصر أو حاضر ٠ وفى هذه الحالة ، سيكون هناك محدثون فى كل جيل ٠ ومن ناحية أخرى ، فقد يدل المصطلح على اتجاهات وأفكار ذات نوع خاص : ولا يخفى أننا استعملنا كلمة حديث بهذا المعنى الأخير ، وبطريقة أقل

حيدة ٠ وحتى لو كان ذلك كذلك ، فان مفهوم الكلمة يتغير أحيانا تغيرا جذريا فى العصور المختلفة للتاريخ ٠ ففيما بعد سنصادف أنواعا أخرى من الحداثة كالحداثة الرومانتكية مثلا ، وحداثة القرن العشرين ، وهما تتعارضان مع الحداثة التى ظهرت فى القرن السابع عشر ٠ ويكفى القول بان كلمة « حديث » هنا تشير الى هـذا النمط الأخير « للمحدثين » الذين نوه عنهم فولتير فى كتـاباته ٠ وعلى النظـرة الحـديثة للعـالم التى ساعدت على تأكيده ، والتى تحدث فى نهاية المطاف قوة سائدة فى الحضارة الأوربية ٠

وفى تلك الأيام الباكـرة ، كان لكلمة حديث رنين مثير للجدل ، وكانت شديدة الارتباط بتصورات وقحة جديدة للتاريخ والمعرفة ٠ وتعبر الأبيات الاستهلالية لقصيدة شارل بيرو Perrault أيضا عن روح هذه الحركة ، وهى عن عصر لويس الأكبر (١٦٨٧) :

كانت العصور القديمة الجميلة دائما موضع تبجيل

غير أنى لم أعتقد أبدا أنها جديرة بالاعجاب

فأنا أنظر الى القدامى دون أن أركع تحت أقدامهم (٢) ٠

وكما يقول بيرو يستطيع المرء أن يقارن قرن لويس الرابع عشر (العالم الحديث) بقرن الامبراطور أغسطس دون أن تسىء هذه المقارنة الى لويس ٠ وكتب أحد المعاصرين « أيها المحدثون تشجعوا ٠ فموقفكم هو المميز ٠ أما ما هو هذا الموقف ، وما تضمنه ، فيجىء الكلام عنه فى السياق ٠

وثمة مشكلة أخرى ، أخطر نوعا ، اذ كان « المحدثون » وفقـا لتعريفهم يمثلون الأقلية فى القرن السابع عشر ٠ ومع هذا فقد كان عددهم لا بأس به ، وفى ازدياد مستمر ٠ وعلى نهاية القرن السابع عشر ، فانهم أحرزوا انتصارات ملحوظة على سبيل المثال فى الاكاديمية الفرنسية ذاتها التى انتخبت سنة ١٦٩١ للعضوية الأديب الفرنسى فونتنيل ، الذى يعد الكوكب اللامع عند المحدثين العصاميين ، رغم اعتراض صفوة أدباء فرنسا٠ وابان حكم لويس الرابع عشر ، يقول فولتير أيضا «رأينا توطد جمهورية ادبية Une republique litteraire فى أوربا ، تشكلت دون أن يحس بها أحد رغم الحروب والصراعات الدينية» ٠ وانصبت اشارة فولتير أساسا

---

(٢) La Belle antiquité fut toujours vénérable — Mais je ne crus jamais qu'elle fut adorable — Je vois les anciens sans plier les genoux

على «المحدثين» أو الفرتيوزو كما كانوا يسمون أحيانا ، ولنسميهم بالعربية « الجهابذة » ، أي أولئك الذين كانوا يناصرون « الفلسفة الجديدة » في كل مكان وأي صورة ، وكذلك على أولئك الذين ناصروا التطورات الجديدة في الأدب والفن – وبخاصة في فرنسا – بل وفي الأخلاقيات • وتضمن هؤلاء رواد العلم والفلسفة في العصر وكذلك كثير من الهواة والمحدثين • وهذه ظاهرة لها دلالتها • ويقول الأسقف سبرات « ان كل الناس على اختلاف نحلهم قد سمح لهم بالالتحاق بالجمعية الملكية الجديدة في انجلترا ، من نبلاء ورجال أعمال ، ورجال دين ، وفلاسفة أيضا (٣) ، وعلى الرغم من أن الجمعية قد ضمت عددا كبيرا من الأعضاء بحكم الوظيفة ، الا أن العدد الأكبر كان من « الجنتلمان » الأحرار غير المقيدين بأي رأي رسمي • وشهد سبرات أيضا في هذا الكتاب وهو أول تاريخ للجمعية الملكية (١٦٦٧) بالحماس المتصاعد للعلوم التجريبية في القرن السابع عشر في انجلترا • واحتج النقاد لعدم وجود عدد كاف من أصحاب المزاج الفلسفي لملء الجمعية ، ورد سبرات على ذلك بقوله ان المشكوك في أمرهم لن يكون لهم أثر قوي ، بالرغم من العصر الذي نعيشه » • « ففي الوقت الحالي ، عبقرية التجريب مشتتة الى أبعد حد حتى أنه حتى في هذا البلد (انجلترا) لو أننا أنشأنا جمعية أو جمعيتين أخرتين من هذا القبيل ، فاننا لن نشعر بأزمة كفايات للاضطلاع بمهامها •• ان كل الأماكن والمواضع مشغولة ومتحمسة الآن لهذا العمل» (٤) •• وفي فرنسا ، لم تعكس كل من الأكاديمية الأدبية – السابق ذكرها آنفا – أو الأكاديمية العلمية academie des Sciences مثل هذه القاعدة الاجتماعية العريضة كتلك الموجودة في انجلترا – لأن العضوية كانت قاصرة على المحترفين الذين يعينون بمرسوم ملكي • ومن ناحية ، فلقد عرفنا بوجود جمهور مختلط من المستمعين المتحمسين في المناظرات العامة التي كانت تدور حول الديكارتية في الأقاليم ، وعن عروض علمية ومحاضرات تحضرها شتى أنواع الناس ، وفي باريس ذاتها ، رأينا المجلات الجماهيرية الجديدة ، والكثير من شباب الكتاب ، بل ومن النساء غالبا ، في صف « المحدثين » وكان آل بيرو أفضل نماذج لهذه الحركة المحدثة الجديدة • فهم أربعة أخوة • كل منهم متميز في ناحية أو أكثر من العمل

---

(٣) تتبين حقيقة هذه الواقعة من السجل الأصل للجمعية الملكية • فمن بين الأعضاء المائة لأول جمعية انجليزية ، تسمى بالجمعية العلمية ، كانت الأغلبية من الوجهاء أو محترفي العلم •

(٤) The History of The Royal Society — Thomas Sprat
– الجزء الأول – القسمان السابع والثامن •

الفكرى ، أو له مكانة بارزة فى الحياة العامة · وكان ثلاثة من الاخوة الأربعة مهتمين بالعلوم ، وينتمون الى الحزب الحديث (٥) · ولانرمى هنا الى المغالاة ، فى الاشارة بما صادفه هذا الحزب من اقبال أو وحدة فى القرن السابع عشر فى أوربا ، وجل ما نهدف اليه هو الاشارة الى أنه لم يكن يزداد عددا فحسب ، ولكنه كان يجتذب الاهتمام العام ، ويمثل وخزة هامة فى فكر القرن السابع عشر ·

فهل كانت هذه الوخزة مساوية «للثورة» ، كما قال فولتير ؟· ان هذا الرأى يمثل مشكلة ، فلا أحد يشك أن القرن السابع عشر قد شاهد تغيرات هامة فى طريقة تفكير الكثيرين فى العالم ، ولكن الى أى حد كانت هذه التغيرات ترمى الى هدف بعيد ؟ هل استطاعوا زعزعة الأسس مثلما فعلت الثورة المسيحية فى عهد أبكر ، أو كما يفعل بكل تأكيد القرن العشرون الآن ، وأطلق عليه ما تشاء من أسماء ؟، أم أنهم كانوا أكثر اعتدالا نوعا ، بالمقارنة على سبيل المثال بالوعى الجديد الذى بزغ فى عصر النهضة (الرنيسانس) ، وان كان لم يحدث زعزعة فى الفروض التقليدية عند أى عدد من الناس يستحق الاحصاء ؟ · والموقف الآن هو كالآتى : حقا كانت هناك ثورة ، ولكنها لم تكن بالغة الأثر ، كما يوحى أحيانا · وتمشيا مع المصطلحات الواردة فى هذا الكتاب ، فاننا سنقول ان الصيرورة لم تنتزع الكينونة من عرشها فى القرن السابع عشر ، كما لم تتحداها تحديا خطيرا أو جادا ، كمقولة من المقولات الأساسية · للفكر ، وان اتخذت الكينونة صورا مختلفة ملحوظة · وبعبارة أخرى ، فالى جانب المستحدثات ، بقيت بعض المتواصلات الهامة ، ودعك من الكلام عن أثر السلفية ، حتى فى فكر « المحدثين » أنفسهم ·

ومع هذا فان الثورة ليست موضع شك ، والقول بوجود ثورة لن يبدو مفاجئا ، بالنظر الى الضغوط القوية المستحدثة التى أثرت على بناء الفكر ، وتلاحمه فى القرن السابع عشر ، وجاءت الضغوط من جملة اتجاهات : من تفجر الأفكار العلمية فى عصر جاليليو ونيوتن · ومن عصر النهضة ، التى قامت ضمن أشياء أخرى ، باعادة احياء معرفة الشكاك القدامى ، ومن عصر الاصلاح الدينى (البروتستانتى) الذى تحدى

---

(٥) كان كلود بيرو Perrault يتميز بصفات عديدة ، ومن بينها أنه كان أحد المهندسين الذين اشتركوا فى انشاء البهو الشهير للأعمدة فى قصر اللوفر (المتحف الآن)· وكان مهتما بالتشريح وعلم وظائف الأعضاء · أما بيير بيرو فكان من رجال المال ، وترجم تاسونى ، واهتم بشرح الكثير من الأفكار عن المعرفة الحديثة والقديمة · وفيما بعد ، قام أخوه شارل بتقديمها الى الأكاديمية الفرنسية ·

السلطات التقليدية ، كما فعل العلم ، وانما بأسلوب آخر · وجاءت الضغوط من عالم الحياة العملية ، أى من الحروب الدينية والثورة الصناعية والتوسع وراء البحار الذى جعل الأوربيين يواجهون حضارات أجنبية · ولم يكن أمام الفلسفة خيار سوى الاستجابة واستيعاب أفضل ما هو ميسور من الأفكار الجديدة ، والمعلومات الجديدة ، والحقائق الجديدة · وقال انجليزى سنة ١٦٦٣ : « انه عصر تجىء فيه الفلسفة ، على نحو شبيه بقدوم فصل الربيع · وهذا رايى · فأنا أرى ضرورة الخلاص من كل القمامة القديمة ، وضرورة هدم الأبنية المتصدعة ، وأن يتحقق ذلك فى صورة فيضان جارف (٦) » · وبعبارة أخرى ، من هذا الوسط ، كان من المحتوم ، أن تنبعث اجابات حديثة على الأسئلة الدائمة ، كما حدث ترتيب جديد لمراتب هذه الأسئلة من حيث الأهمية · فأصبح سؤال « الطبيعة » محوريا ، كما يشهد انشغال الفلاسفة بها ، ومن قدرتها على جلفنة الفكر أو شحنه بالكهرباء فى كل الأسئلة الأخرى ، واتبعت « الطبيعة » نظرة جديدة مختلفة اختلافا جذريا فى أعقاب ثورات متلاحقة : الثورة الكوبرنيقية والجاليلية والديكارتية والنيوتينية · ان هذه الثورات وتعد الى حد كبير من خلق الروح الهندسية esprit geometrique — قد أثارت بدورها مشكلات عن الطبيعة البشرية ، وان كانت فى الوقت نفسه قد أثارت احساس الانسان بقدرته لا على قراءة الطبيعة والسيطرة عليها فحسب ، وانما على تنظيم المجتمع تبعا لمخطط أكثر عقلانية ، بل وربما أيضا قدرة الانسان على تشكيل التاريخ وفقا لأغراضه · وفى الوقت نفسه ، استمرت الأسئلة الدينية تثير الاهتمام والخلاف ، وشغلت فكرة الله مكانة هامة فى كل المذاهب الفلسفية الجديدة تقريبا ، ومع هذا فقد حدث تحول فى فكرة الله فى هذه المذاهب · فبعد أن كان اللاهوت ملكا على العلوم ، فقد قدرته على السيطرة على الفكر : الفكر فى الله ، وفى الطبيعة ، والانسان على السواء ·

وعلينا أن نذكر أن أبعد المظاهر تطرفا فى ثورة القرن السابع عشر — كما تبدو الآن — هى النظرة الجديدة للمعرفة التى استحدثتها · وهذه النظرة — وهى حديثة فى صميمها ولبها ، قد سبق أن سلم بها لعهد طويل · انها نظرة دينامية تعتمد على الانتقال من الغايات النظرية الصرفة الى الغايات النفعية والعملية · وكما هو معروف ، لقد دعا سير فرنسيس بيكون الى الربط بين الفكر والنظر والعمل ، وكان دائم التحدث عن

---

(٦) Experimental Philosophy — Henry Power
أعادت Johnson Reprint Corporation بنيويورك طبع هذا الكتاب ١٩٦٦ وهى الطبعة المزيدة ١٩٦٤ — ص ١٩٢ ·

المعرفة ، « التى تأخذ بيد الانسان » وكذلك « التى تساعد على توسيع حدود امبراطورية الانسان ، بحيث يكون من أثرها أن تصبح كل الأشياء ممكنة ، وبالمثل فان رينيه ديكارت الذى كان أقرب شبها بشغالات النحل عند بيكون ، المنهمكة فى صنع العسل ، منه بالعنكبوت الذى ينسج من أجل النسج نسيجا من الفكر البحت • على أن ديكارت كذلك ، أراد المعرفة القادرة على أن تكون عظيمة النفع لهذه الحياة : « فبدلا من الفلسفة النظرية التى تدرس الآن فى المدارس » كما كتب فى أول مقال عن المنهج ١٦٣٨ ، « نستطيع أن نعثر على فلسفة عملية » فاذا عرفنا كيف تعمل الطبيعة ، يكون فى وسعنا « أن نجعل أنفسنا سادة وملاكا للطبيعة » • ان هذا المنظور النفعى مختلف عن المنظور التقليدى • اذ كانت نظرة أرسطو وأغسطين للمعرفة تؤكد المعرفة أو الحكمة لذاتها (٧) • ومع هذا فان هذه النظرة الجديدة كانت نتاجا لمجتمع المدن الذى ازداد اهتمامه بالتجارة ، وكان مهتما بالأعمال ، ولم تكن مجرد نفور من المدرسية الأكاديمية الجدباء التى بدت الآن عقيمة جدباء • وقال الأسقف سبرات: «ان الجمعية الملكية تطالب بفلسفة لنفع المدن ، وليس للتقاعد بعد المدرسة» (٨)• وكان من بين مشروعاتها كتابة تاريخ للتجارة ، نادى به بيكون • ومن الأمثلة الأخرى لهذا التحول فى الاهتمام المناظرة (وهى نوع جديد من المشاحنات) فى أواخر القرن السابع عشر فى فرنسا ، حول الحياة النظرية ، كما يعرفها القسس بوجه خاص • وكان الرأى العام قد بدأ ينهض ويطالب القسس بتفصيل الناحية العملية على التأمل النظرى ، وأن يوجهوا نظرتهم الى الغايات العملية مثل دراسة « العلم » ، وأن يكونوا أقل انعزالا عن العالم ، وأكثر نفعا للمجتمع (٩) •

وكثيرا ما شدد بيكون على تقدم « التعليم » ، وحث الجميع عليه بما فى ذلك ملك انجلترا • وهذه العبارة ـ وهى من المفضلات عند فرتيوزى (جهابذة) القرن السابع عشر ، قد ضربت على الوتر الحساس للدينامية

---

(٧) انظر فيما يتعلق بهذا الموضوع للفصل الممتاز الذى كتبه John Herman Randall عن « المعرفة كقوة » فى كتاب The Career of Philosophy نيويورك ١٩٦٢ الجزء الأول •

(٨) Sprat - Royal Society ـ انظر ملحوظة هـ ٤ ـ الجزء الأول ـ القسم الثامن •

(٩) أنظر فى هذا الموضوع جوستاف لانسون ، L'Esprit Philosophique dans la littérature Francaise من ١٧٤٨ ـ ١٧٦٥ فى مجلة Revue de Cours et Conférence باريس ١٩٠٧ ـ ١٩٠٨ ص ٧٢٣ ـ ٧٢٤ •

فى تصور المعرفة ، فبعد أن استشهد بيكون بصور الرحلات الى العالم الجديد (١٠) ، عبر عن أمله فى اتساع المعرفة بحيث تتجاوز كثيرا أى شيء اكتشفه القدماء أو المدرسيون ، اعتمادا على منهج فاسد • وهدف بيكون ـ كما قال ـ أن يكون مثل كولمبس « أى يكتشف عالما جديدا » ، وأن يبحر مخترقا أروقة أعمدة هرقل ، رمز العالم القديم ، مبحرا فى المحيط الأطلسى ، لكى يكتشف جديدا • والآخرون قادرون على تحقيق شيء مشابه لو أنهم تخلوا عن التوقير غير المناسب للقدم ، وعن « الوثوق فى اناس تنسب اليهم العظمة » فى الفلسفة ، وأن يتبعوا الأورجانوم الجديد ، أو الأسلوب الاستقرائى الجديد فى الفكر ، ان هذه الدينامية ، وهذا الاحساس بأن العلم يتألف من تراكم المعارف ، لم تكن مقصورة بأى حال على البيكونيين أو التجريبيين • ولكن كان لهم فضل التعبير عن هذا الأسلوب فى التفكير على نحو قوى وحيوى • ويرجع ذلك بغير شك الى أنهم كانوا على وعى بما يتحقق بين يوم وآخر من جمع صبور للحقائق الجديدة التى كذبت الأفكار القديمة • ويقول هنرى باور فى كتابه Experimental Philosophy (١٦٦٣) : « كم نحن مدينون للحضارة الجديدة ، عندما اكتشفنا الميكروسكوب الذى وعد بالكشف عن عالم بأسره من المنمنمات ، التى مازالت حتى الآن خفية عن العين • ومن يدرى الى أى حد ستصل مثل هذه الصناعة ؟ » لأن طريق الفن ليس له حدود • ومنذا الذى يستطيع أن يقول (لا مزيد) أمام محاولاته ؟ » وشابه باور بيكون لأنه اعتقد أن المحاولة الفكرية بطولة ، وأثنى على « الأرواح الطبيعية الطموحة التى أزاحت كل قمامة الماضى ، ومقاومات الأهواء ، لكى تفسح الطريق أمام القرائح الوثابة ، وبذلك تحلق فى آفاقها المنشودة » (١٠) • لقد توافر لباور وأقرانه بكل وضوح احساس حاد بالحركة للأمام أى « بالصيرورة » فى العلم •

يكفى هذا عن الثورة • وبقى أن نذكر شيئا عن « البواقى » و « المتواصلات » وتعد متساوية فى الأهمية ، لفهم فكر القرن السابع عشر•

---

(١٠) لقد استحوذت الرحلات على خيال الفنانين • ورسم المصور الفلكى بان فان كيسيل لوحة تمثل أمريكا بين ١٦٦٤ ـ ١٦٦٦ ـ وقد ضمناها هذا الكتاب (لوحة غـ ٢)• وهى نموذج تصويرى رائع لما ستعنيه الرحلات عند الكثيرين من الأوربيين فى القرن السابع عشر • ورغم ما فيها من ابتعاد عن الدقة فى التفاصيل ، وخلط بين « الهنديين » الا أن هذه اللوحات قد مجدت فى صورة مرئية تقدم الثقافة والمعارف الجديدة فى الجغرافيا والنبات والحياة الحيوانية ، وكذلك الانسان الذى يحيا فى مستوى الطبيعة » •

(١١) Experimental Philosophy — Henry Power.
(انظر ملحوظة » التمهيد وص ١٩٠ ـ ١٩٢ • وكان باور طبيبا ريفيا وعضوا فى الجمعية الملكية • وكتاب فلسفة التجارب هو أول كتاب انجليزى يكتب عن الميكروسكوب •

ولا أعنى بالبواقى ذلك النوع ، من المصداقيات أو الخزعبلات التى ظهرت على سبيل المثال ـ فى الهوس بالسحر فى ألمانيا ابان حرب الثلاثين عاما، أو الاعتقاد المتشنج بالشر حتى عند مفكر تقدمى مثل توماس هوبز ، وانما أعنى أيضا شيئا أكثر تميزا تزداد درايتنا به عندما ننظر الى الفن المعاصر أو العمارة المعاصرة . تأمل مثلا « تيما » Vanitas فى لوحات القرن السابع عشر ، والتى ظهرت قوية لا فى اسبانيا وحدها ، فى الحركة المناهضة للبروتستانتية ، كما يتوقع ، بل وظهرت أيضا فى هولاندة حيث لم تفلح لوحات الطبيعة الصامتة المستحدثة ، والتى تمجد الحواس فى ازاحتها جانبا (اللوحتان ٣ ، ٤) . انظر أيضا الى المتمثلات العديدة للانتشار الدينى كما ظهرت عند بعض أعظم فنانى هذه الحقبة . وهى أيضا لم تظهر عند الاسبان من أمثال خوان ثورباران ، ولكنها ظهرت أيضا عند برنينى ورسام الشخصيات (البورتريه) فيليب دى شامبين Champaigne فلوحاته الأخيرة الرائعة (لوحة ٥) تصور راهبتين من دير يانسينى فى بورورويال ينتظران فى شوق المعجزة التى ستشفى الأخت كاترين ، ابنة الرسام ، من عرجها . هل الحياة حلم ؟ ان هذا هو الموضوع الذى تكرر ظهوره فى كل من الفن والأدب وموضوعات التمثيليات الدينية والدنيوية عند كالديرون دى لاباركا. واذا استشهدنا بفقرة طويلة مما قاله بليز باسكال فى خواطره سنراه يقول : أليست الحياة ذاتها حلما ، ومنه تتغذى أحلام أخرى لانستيقظ منها الا عند الموت ؟ » فاذا كانت موجة المد قد زحفت مسرعة نحو « النفعية » على الأرض فى الفكر الفلسفى، الا أنه قد بقيت رغم ذلك رواسب عنيدة من التعلق بالعالم الآخر استطاعت استثارة فن عظيم. وليس من شك فى أن هذا الاتجاه الأخير قد وهن قرابة نهاية القرن . ومن ناحية أخرى ، فان الاعجاب بالعمارة الكلاسيكية ـ وان لم يصحبه اعجاب مماثل بالعلم الكلاسيكى ـ قد نما وقوى ، وبخاصة فى فرنسا وانجلترا . ويبين عند كلود بيرو فى الجهة الشرقية للرواق فى اللوفر (١٢) ، وكذلك فى الولع بطراز بالاد فى الأبنية العامة والخاصة التأثير الباقى للذوق الكلاسيكى الموروث عن عصر النهضة .

غير أن أبعد المتباينات تأثيرا وأهمية هو غلبة استمرار الميل الى التفكير فى العالم بلغة الكينونة ، أو كما قال بول هازار « الثبات فى مقابل الصيرورة أو الحركة » . فلم تستطع حتى ثورة بالقدر الذى وصفناه زعزعة هذا الميل الذى غرسته قرون طويلة من الفكر . ومع هذا فان العادة

---

(١٢) يعتقد الآن أن آخرين ، من بينهم ليفو Levau ـ وهو من مهندسى فرساى ـ قد اشتركوا فى انشاء رواق الأعمدة ، الذى بدأ انشاؤه سنة ١٦٦٥ .

لا تفسر تفسيرا كافيا رسوخه وقوته فى القرن السابع عشر • فهى تعكس أيضا رغبة شديدة للتغلب على الفوضى السائدة فى عالم الفكر ، وأيضا فى الحياة العملية • ولقد سبق أن لاحظنا حدوث أزمة فكرية فى بداية القرن السابع عشر • انها أزمة بدت لبعض سبب اتجاه الجميع الى الشك فى الكون الكبير والكون الصغير ، أى فى عالم السياسة والمعرفة ذاتها • وكانت الاستجابة للأزمة فى صورة فلسفية جديدة ، الى جانب فلسفة قادرة فى الوقت نفسه على تحقيق الاستعادة والمصالحة ، اذا أمكن الحصول على مبادىء دائمة وكلية جديدة ، اذا اقتضت الضرورة ، يستطيع الناس الاتكاء والاتفاق عليها ، بعد قرن ، أى قرن حركة الاصلاح ، الذى حدث فيه نقاش دينى وفلسفى مرير • ان هذه الحاجة لقهر الشك والعلو على الخلاف تفسر الكثير من فكر القرن السابع عشر ، أى البحث عن حقيقة موضوعية تعلو على اليقينيات الذاتية ، والرجوع الى « العقل » لا بغرض الشك فحسب ، وانما لاعادة لم شمل العالم ثانية ، ومحاولة وضع قواعد وقوانين لكل شىء ابتداء من الطبيعة الى المجتمع والفن •

ومثلت « الكلاسيكية الجديدة » والعقلانية هذه الاتجاهات • والواقع انه فى هذه الناحية الواحدة ، أى فى قبولهما المتبادل لنظام ثابت لا يتغير ، كان هناك تماثل ملحوظ بينهما ، وبطبيعة الحال ، كانت الكلاسيكية أكثر محافظة فى روحها • وأجمل نيقولاس بوالو الفيصل الأعظم للذوق الأدبى فى عهد لويس الرابع عشر ، المذهب الكلاسيكى فى قصيدته التعليمية • l'art poétique — didactic (١٦٧٤) • كتب بوالو يقول : « دعوا الكاتب يسترشد بالعقل وبالمفهومية good sense (وقد تناثرت كلمتا mot d'ordre فى كل صفحة من صفحات كتاب بوالو على وجه التقريب) • فينبغى أن يتجنب الكاتب بأى ثمن « النزوة » « والمبالغة » اللتين عرضهما كتاب فرنسيون من أمثال فرانسوا فيون ورونسار ، وأن يتعلموا القواعد الصحيحة régles de devoir التى طرحها فى أول الأمر القدامى • وعلى الكاتب أن يدرس القدامى ، وبخاصة أمثال هوراس وفرجيل لهذا السبب بالذات ، لأنهما أول من أدرك ما هو عام وأبدى ، وهذا ما يفرق بينهما وبين ما لا يزيد عن العرض فى الطبيعة البشرية ، ولأنهما عبرا عن نفسيهما على نحو لم يتفوق عليه أحد حتى الآن من حيث الوضوح والجمال (١٣) •

---

(١٣) رغم أن بوالو كان زعيما لفريق القدامى ، الا انه تنازل قرابة نهاية حياته وشهد بتفوق المحدثين فى بعض أنواع الأدب ، والفن وكذلك فى العلم • وفى كتابه المنظوم شعرا Lettre à Perrault (١٧٠١) اتخذ بوالو موقفا قال فيه ان قرن لويس الرابع عشر أعظم من أى قرن بمفرده ، ولكنه لا يعادل كل القرون مجتمعة •

وهناك نيقولا آخر هو الرسام بوسان ـ الذى أثنى عليه بوالو ـ شارك أيضا فى هذه المشاعر • وكتب بوسان لصديق (١٦٤٢) يقول : ان ميولى تدفعنى الى البحث عن الأشياء البديعة التنظيم والمبتعدة عن الاضطراب والفوضى والى عشقها • وفى لوحات المشاهد الطبيعية عنده ، وبخاصة التى رسمها فى منتصف حياته الفنية ، حاول هذا الرسام الذى يعد أكثر الرسامين الفرنسيين كلاسيكية وثقافة ، على حد قول كينث كلارك (١٤) أن يضفى على الطبيعة « طابع النظام والثبات » فلا وجود لأى حركة فى لوحة جناز فوشيون Phocion (١٦٤٠) ; لوحة رقم (٦) • فلقد «هندس» الطبيعة وكشف عن وجود توازن متوافق بين المكونات الأفقية والرأسية • ولكى يحدث التأثير الأخير ، قدم فى فن العمارة المنقول أساسا من التصميمات القديمة معبدا وما شابه ذلك • وكان يرمى بلا شك الى العلو بالاحساس بالمثالية واللازمنية •

وكان عالم رينيه ديكارت أفضل نموذج للعقلانى ، مختلفا عن عالمى بوالو وبوسان فى جوانب هامة • اذ كان ديكارت محدثا لا يحترم المذاهب القديمة للفلسفة ،، من أرسطية ومدرسية (سكولائية) • فلقد كان من انصار علم جاليليو • الا أنه قد طالب بالنظام والوضوح لكى يحارب الشك البيرونى العائد للحياة • وانتهى به الأمر الى العثور على « قواعد » « ومبادىء » (وهما عنوانا كتابين من أهم كتبه) تتحكم فى كل من التفكير والكون على التعاقب• ويصح القول بأن ديكارت ، وكل أفراد عائلة العقلانيين فى الفلسفة ، التى ينتمى اليها ، قد خلقوا كونا كلاسيكيا « مسايرا للعصر » : متوافق وعقلانى وهندسى يستطاع تفسيره بلغة الماهية الأبدية والجوهر الأبدى • وتشاجر الفلاسفة العقلانيون حول عدد الجواهر وطبيعتها • وهل هناك على سبيل المثال جوهران كما قال ديكارت ، أم أن هناك جوهرا واحدا (سبينوزا) ولكن لم يشك أحد منهم فى وجود نوع من النظام الأساسى تخضع له كل الظواهر الكونية والسيكلوجية والاجتماعية • وهكذا تكون الكلاسيكية ، ـ مثل العقلانية ـ أو على الأقل عند الفلاسفة العقلانيين فى القرن السابع عشر ـ قد ناصرت فكرة وجود نسق « لازمانى » من الأشياء أو غير الخاضعة لزمان •

وليست هذه اللازمانية timelessness واضحة بقدر كبير فى

---

(١٤) Landscape into Art, Kenneth Clark ١٩٦١ ـ ص ٦٦

والخطاب المشار اليه كتبه بوسان الى مدام شانتيلو ـ واستشهد به هنرى بير Peyre فى كتابه La Classicisme Français طبعة La Maison Francaise نيويورك ١٩٤٢ ص ١٦٢ •

المذهب التجريبى ، أو التيار الفلسفى الآخر فى القرن السابع عشر أو الباروك المقابل للكلاسيكية • اذ كان الباروك يعجب بالانحناءات والتوتر والحركة والمؤثرات القائمة على تضخيم المكان أو الفضاء أو الدينامية فى عبارة أخرى ـ كما نرى فى كنائس برنينى وبورومينى فى روما •

وكما رأينا • لقد اتصفت التجريبية وحليفها العلم التجريبى بالمثل بالدينامية ، على أقل تقدير فى تصورها للمعرفة • غير أنه لما كانت التجريبية قد تمسكت بالفروض الجامدة وبالفروض التى لن تقبل التصحيح مستقبلا ، فهل تستطيع التجريبية الادعاء بوجود معرفة كاملة أو يقينية فى اى موضع • على أن تجريبية القرن السابع عشر لم تكن بأى حال غير مخضبة بالعقلانية • ومع الاعتراف بأن ميتافزيقا جون لوك كانت أكثر تواضعا من ميتافيزيقا ديكارت • الا أن لوك قد آمن أيضا بوجود جواهر ـ أى بأجسام معينة فى المكان • وعلى سبيل المثال ، لقد اعترف بفكرة العلية وبالله ذاته ، وهما ليسا من الموضوعات التى تصلح للتجربة المباشرة • ويجب أن نذكر أيضا أن فن الباروك ، رغم تفجره فى مؤثراته المرئية ، وتحديه للقواعد الكلاسيكية ، الا أننا رغم كل ذلك نصادفه عادة فى خدمة الكنيسة الرومانية ومبادئها • وكان برنينى ، وربما كان أعظم فنان فى أوربا من الأتقياء الصادقين • ويبين ذلك فى اعادته لخلق كنيسة القديس بطرس فى روما (الفاتيكان) وكذلك فى ممارسته للشعائر الروحانية للويولا •

ليس من شك فى أن الحركات الجديدة فى الفكر ـ بما فى ذلك التجريبية الجديدة (وبخاصة عندما فسرها فيلسوف اسمى مثل توماس هوبز) ـ قد أزعجت الكثيرين ابان القرن السابع عشر • ومع هذا ، وكما تبين من الأدلة السابق ذكرها ، فأن الايمان بوجود عالم جوهرى وراء المظاهر ، والايمان بكون ثابت ، قد ظل راسخا ، رغم تخفيه وراء أقنعة مختلفة كالديكارتية والنيوتينية • وبوجه عام ، فلقد استمرت الكينونة

---

(١٥) بطبيعة الحال ، يمثل هذان المصطلحان « الكلاسيكى » و « الباروكى » انماطا مثالية • ومن الناحية العملية ، كثيرا ما اشتركت صفتى الكلاسيكى والباروكى معا عند نفس المؤلف ، أو نفس العقلية • وكما لاحظ Peirre Clarac فى كتاب L'Age Classique ـ باريس ١٩٦٩ الجزء الثانى ص ٦٩ : « لن نستطيع العثور على كاتب واحد أو شخص واحد نستطيع أن نحدد هويته بحيث نقول أن الذوق العام كان كلاسيكيا صرفا أو باروكيا خالصا • فمثلا كان لويس الرابع عشر يتذوق الكلاسيكيات والباروكيات على السواء ، لو قصدنا بمعنى « باروك » ليس مجرد المغالاة ، انما الحركة والتغير • ويشهد بذلك مانلاحظه فى التحولات التى لا تتوقف والزخارف والحليات فى فرساى ، وبخاصة تضخيم المنظور كما هو الحال فى حدائق لينوتر

السيادة على الصيرورة كافتراض أساسى فى الفكر الأوربى ، ويكشف أى فحص لاجابات القرن السابع عشر على الأسئلة الدائمة عن هذه الحقيقة ٠

وفى الختام ، ثمة كلمة لابد أن تقال عن الزعامة فى جمهورية الأدب أو كومنولث التعلم ، (كما سماها لوك) من ناحية كل من الأمم والمؤسسات ٠

وفيما يتعلق بمسألة الزعامة القومية فان الرد على ذلك يتوقف على اى طرف نختار التركيز عليه ٠ هل نركز على الجوانب الثورية فى فكر القرن السابع عشر ، أم على الجوانب المحافظة فيه ٠ وناصر الاسقف سبرات وفولتير الطرف الأول لأسباب بينة ٠ ومع هذا فقد كتبا التاريخ على نحو رحيب ملحوظ ، وبخاصة فولتير ٠ واذا تجاوزنا عن ناحية التعصب عندهما ، فاننا نستطيع الاستفادة من مطالعتنا لهما فثمة توافق ملفت بينهما فى شىء واحد ، وهو قولهما ان انجلترا تسرع الخطى فى المجال الثقافى أو الفكرى ٠ ونحن نتوقع قيام سبرات ، كوطنى انجليزى، بالزهو لأن انجلترا قد اتخذت الصدارة فى « الجامعة الفلسفية » على سائر بلدان أوربا ٠ غير أن سبرات وهو أوربى طيب ، كثيرا ما تحدث عن تفوق الأوربيين بوجه عام على الهمج ، أو « على الأجزاء غير المتعلمة من العالم الحاضر » ، وكان يعنى بهذا ، الترك والمسلمين ، والشعوب البدائية وراء البحار ، وارتكنت حجته فى الثناء على الانجليز ــ وهى تقبل المناقشة ــ وان لم تبتعد كثيرا عن الصواب ٠ على أن الانجليز قد تقدموا شوطا بعيدا فى العلم التجريبى ٠ ولقد فعلوا ذلك ليس اعتمادا على « العبقرية الطبيعية » فحسب ، ولكن لأنهم كانوا يقيمون فى عزلة فى جزيرة وسط المحيط ٠ وبنوا امبراطورية وراء البحار ، يتوقع الحصول منها على كل أنواع الكشوف (١٦) ٠ أما فولتير فقد كتب بعد عدة أجيال ومن ثم فانه قد استفاد ــ من استبصاراته للماضى ، واتفق فى الرأى مع سبرات (١٧) ، وكان على استعداد لتسمية القرن السابع عشر « بعصر الانجليز » Le siècle de Anglais قرن لويس الرابع عشر أيضا ٠ فلقد كشف الانجليز عن تفوقهم على باقى الشعوب فى « الفلسفة » ، بوجه خاص ٠ ويقصد فولتير بالفلسفة خليطا من الفلسفة

---

(١٦) Sprat — Royal Society (انظر ملحوظة ٤) الجزء الثانى الأقسام : ١٠ ، ١٣ ، ٢٠ ٠

(١٧) ان نظرية فولتير العلوية الى أوربا فى القرن السابع عشر ، يمكن العثور عليها فى الفصول الثلاثين (وتحدث فيها فولتير عن العلوم) ٠ وفى الفصول من ٣٢ : ٣٤ (الفنون الجميلة) فى كتاب عصر لويس الرابع عشر (١٧) ٠

والعلم . وكانت هذه هي الوسيلة التى خطرت ببال الناس حين ذاك ، ولعله قد قصد نيوتن ولوك ، ومن علماء الطبيعة روبرت بويل وادموند هالى وكذلك فرنسيس بيكـون . ولكن من ناحيـة المنجزات الفكرية أو الثقافية فى جملتها ، فان فولتير قد أعطى قصب السبق للفرنسيين . فاخيرا قد أصبحت فرنسا النجم القطبى لأوربا من الناحيتين الفكرية والسياسية على السواء . ولربما كانت متخلفة تخلفا طفيفا عن انجلترا فى العلوم . ولكن فى كل شيء آخر « كالبلاغة واللغة والأدب والفنون كان الفرنسيون هم واضعى شرائع أوربا » ، ولكن تحامل فولتير على ديكارت « الـذى يحتقر التجربة » ، وبنى مذهبه فى الهواء ، قد أرغم فولتير على عدم الاعتراف بتفوق فرنسا الجديد فى الفلسفة . وصور فولتير ايطاليا ، التى كانت سيدة أوربا على عصر النهضة « بأنها فى حالة انحدار » . وما زال الايطاليون يعرضون منجزات محترمة فى العلم ، ولكنها تعتمد الى حد كبير على القوة الدافعة التى منحها جاليليو وتورشيللى . أما فى ناحية الفنون ، فرغم أن ايطاليا قد حافظت على جانب من مجدها التليد ، الا أنه لم يظهر فيه نظائر محدثة لتاسو ورافايل « والظاهر ان انجابها لهم مرة واحدة فيه الكفاية » ، ورأى فولتير فى ايطاليا مطية للقسس ، وترتب على ذلك حرمانها من حرية الفكر دعامة أى فلسفة عظيمة ، ولم يدرك فولتير ـ كما يبدو ـ أهمية ايطاليا المستمرة ، لا كمجرد متحف للآثار والتحف ، بل كمولد لأفكار جديدة فى الفن . وذكر فولتير اسم برنينى (على الماشى) ، ولم يذكر كارافيجو على الاطلاق . ومع هذا فقد كان فولتير محقا من ناحية أساسية . فباستثناء الفن ، فان ايطاليا قد تخلت عن عرشها الثقافى ، وأصبحت فى مكانة أدنى من كل من فرنسا وانجلترا .

هنـاك نقص خطـير فى هذا المسح الأولى للعقل الأوربى ، لأنه استخف بالهولانديين . غير أنه لفترة ما ، كانت قصيرة للغاية ، احتلت الجمهورية الهولاندية مكانة فريدة وعظيمة الأهمية فى الحياة الثقافيـة الأوربية . ومن المثير ان نقارن الهولانديين بالأسبان ، الذين يمثلون قمة خصومهم أثناء كفاحهم البطولى للاستقلال ، وحصلوا بعده مباشرة على الاسـتقلال بحكم الـواقع de Facto ١٦٠٩ ، فكلاهمـا كان يمـر « بعصر ذهبى » من الحضـارة . ومع هذا فقد كان الهولانديون يمثلون المستقبل (بالمعنى السابق وصفه للثورة الثقافية) أما الأسبان فيمثلون الماضى . واكتشفت أسبانيا بطلة الحركة المناهضة للبروتستانتية منذ عهد فيليب الثانى « الهند الالهية » ، كما سماها أحد زعمائها الروحيين ، وكذلك جزر الهند الغربية . واستطاعت أسبانيا اخراج واحدة من المدارس الكبرى فى التصوير « الملوكى » فى أوربا ، كما أنتجت دراما عظيمة قلدت

فى شتى الانحاء ، الا أنها أهملت العلوم الى حد كبير • وعلى الرغم من أن سلطة الكنيسة قد ضعفت أثناء حكم فيليب الرابع ، الا أن الجانب الأكبر من الجهد الثقافى والحضارى لأسبانيا استمر مستندا على الكنيسة والأديرة • ويشهد بذلك ازدهار الصوفية وانجازات فنانين مثل ثورباران افضل نموذج لرسامى الرهبان والكهنة وخوان مارتينيث مونتانيث المثال الذى أبدع تماثيل للمفتونين والقديسين أثناء تأديتهم لشعائر الصلاة • ومن ناحية أخرى ، دخل الهولانديون عهدا من الواقعية (التى لم تكن بالضرورة لا دينية) التى عكست حضارة بورجوازية جديدة • وتعد مراعاة الظواهر الدنيوية مفتاح الحضارة الهولاندية المستحدثة لا فى التصوير وحده — وهو معروف جيدا — ولكن فى العلوم والتشريح والفلك والآلات البصرية الميكروسكوبية والبصريات والتكنولوجيا التى تفوق فيها الهولانديون • وأصبحت هولاندة أيضا مأوى للمفكرين فى القرن السابع عشر ، واجتذبت أمثال ديكارت وبييربيل Bayle وجون لوك ، وهو ما يعزى الى حريتها الفكرية نسبيا ، واحتملت الفيلسوف سبينوزا • وعلى الرغم من أن فولتير قد أعجب بكل تأكيد بحضارة أمستردام بوجه عام ، واختار عدة علماء هولانديين ، وأشاد بهم اشادة خاصة ، الا أنه كان أقرب الى اجحاف المنجزات الهولاندية ، ولعل هذا يرجع الى أنه عندما انتهى من تأليف كتابه ، كانت هولاندة قد تراجعت الى قوة من الدرجة الثانية ، فحجبتها الأمة العظيمة La grande nation (فرنسا) ، واتجهت هولاندة بالفعل الى محاكاة الحضارة الفرنسية (١٨) ، ولم يعر فولتير انتباها كبيرا لألمانيا والألمان ، وان كان قد استند فى هذه الحالة الى مبرر قوى • فمن أثر حرب الثلاثين عاما ، كانت ألمانيا لا تصلح للمقارنة فلسفيا بفرنسا وانجلترا ، ولم تخرج من ألمانيا أية تيارات من الفكر ذات تأثير الا فيما بعد ، أى فى عهد متأخر • ويعد لايبنتز استثناء ، وبعد أن أسف فولتير لميتافيزيقية لايبنتز ، وصفه بأنه « أكبر علامة عالمى فى أوربا » • اذ كان مبرزا فى الرياضيات والقانون والشعر اللاتينى وكذلك فى الفلسفة •

وفى ألمانيا تدهورت الجامعات كمراكز للنشاط الفكرى • وحدث هذا ، وانما بدرجة أقل ، فى مواضع أخرى ، باستثناء الجمهورية الهولاندية،

---

(١٨) من جهة أخرى ، تحدث فولتير فى كتابه Essai sur les moeurs et l'esprit وهو كتاب ذو أبعاد أرحب — عما تميز به الهولانديون من حسن تدبير وبساطة ، وأثنى على تسامحهم الدينى • ولكنه فى الفصل الثامن والستين لم يعن بانجازهم الفكرى •

وربما انجلترا (١٩) ، ونحن نذكر هجوم بيكون الشديد على « الكليات فى أوربا » ، ووصفها بالنقص فى الفلسفة الحديثة والعالمية ، وأنها بحاجة للاصلاح (٢٠) • وكانت هذه شكوى عامة رددها المصلحون التربويون خلال القرن كله ، ورغم ما فيها من مبالغة ، الا أنها كانت صحيحة فى جوهرها • ونهضت الفلسفة « الحديثة » خارج الدوائر الأكاديمية الى حد كبير • ومن بين العلماء المرموقين ، كان بعضهم من أساتذة الجامعة (كجاليليو فى بيزا وبادوا ، ونيوتن فى كيمبردج) • أما الأغلبية فلم يكونوا كذلك • وشجعت جامعة لايدن التى أنشئت ١١٧٥ لتخليد ذكرى الانتصار العظيم على الأسبان ، دراسة التشريح والفلك وعلم النبات وكذلك اللغات الشرقية • ومن جهة أخرى فان علماء هولاندة مثل هيوجين Huygens وليوفنهوك Leeuwenhoek وسوامردام Swammerdam لم يقوموا بالتدريس فى أى جامعة أخرى •

كان لا مفر من أن يؤدى الاتجاه المحافظ (أو التدهور الايجابى — كما كان الحال فى ألمانيا) للجامعات الى ظهور مراكز مكملة أو بديلة للتعليم والبحث الفكرى • اذ كان القرن السابع عشر قرن الأكاديميات • ومن بينها Ritterakadiemien فى ألمانيا والاكاديميات المنتشرة فى انجلترا التى كانت تعلم الموضوعات « الحديثة » • والأكاديمية الفرنسية هى أفضل المعروف من عدد من الأكاديميات الأدبية ، وبوجه خاص الجمعيات العلمية الجديدة • وكما حدث للجامعات فى القرون الوسطى ، انشئت هذه الأكاديميات والجمعيات فى كل بلد ، باستثناء هولاندة ، وهذا يدعو للدهشة • وانشأت فرنسا أربع أكاديميات اقليمية هامة فى بلوا Blois ومونبلييه وتولوز وكان ، الى جانب أكاديمية العلوم الشهيرة فى باريس التى اعترف بها الملك رسميا ١٦٦٦ (لوحة ٧ مستنسخة من لوحة لهنرى تيسيلان وتصور الملك لويس الرابع عشر وهو يزور « الأكاديمية » محاطا بالعلماء ويصحبه وزيره كولبير فى اليسار) • وعلى الرغم من أن هذه الأكاديميات لم تكرس للعلوم الطبيعية وحدها ، الا أن دفعتها الأساسية لهذه المؤسسات كانت أساسا فى هذا الاتجاه ، ولقد سبق أن لاحظنا كيف كان أعضاء الأكاديمية والجمعيات يختارون

---

(١٩) على الرغم من أن الجامعات الانجليزية قد عانت من الكثير من الهرج مثل نظائرها فى القارة الاوربية ، الا أنها تمتعت دائما بميزة وجود نظام تعليمى قادر على رعاية الدراسات الحديثة حتى عندما كانت المحاضرات العامة ترغم على اتباع أنماط تقليدية صارمة • انظر فى هذه النقطة الى كتاب Oxford and Cambridge in Transition تاليف Curtis (١٥٥٨ — ١٦٤٢) •

(٢٠) In the Advancement of Learning (١٦٠٥) الكتاب الثانى •

من عناصر غير متجانسة ٠ اذ كان العلماء يختلطون بالهواة من الطبقتين العليا والوسطى ، بل وبلغت رسالة المؤسسات الى جمهور أكبر بعد نشر المجلات الثقافية مثل Journal des savants لأكاديمية باريس، التى تضمنت أخبارا عن الأدب بالاضافة الى العلم ٠ أما مجلة Philosophical Transactions للجمعية الملكية البريطانية فكانت أكثر تخصصا ٠ ويتبين من نوع المعرفة التى كانت تعرض فى هذه المؤسسات الجديدة بلوغ ما سماه بعض المعاصرين بالعصر الحديث ٠ أما كيف اقترنت هذه المعرفة بالمعرفة التقليدية لكى تنتج اجابات جديدة على الأسئلة القديمة فسيكون موضوع الفصول التالية :

(٣)

طبيعة جديدة

قال فرنسيس بيكون فى كتابه « الأورجانوم الجديد » (١٦٢٠) : تستحق الفلسفة الطبيعية « وصفها بالأم الكبرى للعلوم » أو جـــذع شجرة المعرفة الذى تستمد منه الفروع الأخرى القوت والغذاء والقدرة على النمو . ومع هذا فخلال القرون الخمســـة والعشرين من تاريخ الحضارة ، ربما لا يستطاع اطلاق صفة الحضارة على أكثر من ستة قرون ــ كما يعتقد بيكون ــ « اتسمت بالخصوبة فى العلم ، أو كانت ملاءمة لازدهاره » . فبعد أن بدأ اليونانيون بداية واعــدة فى عهـــد طاليس ، اتجهوا الى دراسة الأخلاق والسياسة ، وبذلك أبعدوا عقول البشر عن الفلسفة الطبيعيـــة . وقـــام الرومان بالمثـــل ، تمشيا مع احتياجات امبراطوريتهم العظيمة ، وفى الحقبة الثالثة ، من تاريخ أوربا الغربية التى بدأت بتقبـــل المسيحية ، وهبت أعظم العبقريات نفسها للاهوت ، الذى كان يحقق أكبر ثواب . وكان « عـــالم القرون الوســطى غير موفق من ناحيـــة أى حصاد علمى وفير » . وابان هـــذه الحقبة ، وحتى القرن السابع عشر ، انحطت الفلسفة الطبيعية ، وأصبحت خادمة ، تلبى مطالب علوم أقل مكانة ، أو أنواع أخرى من التعلم . ومع هذا فيبدو القرن الجديد على استعداد أفضل لنشر هذا النبات وازدهاره . وكتب بيكون ١٦٠٣ « وكأنه كان من المقدر أن يلتقى كشف العالم بفضل الملاحة والتجارة مع ما تبع ذلك من كشف للمعرفة فى زمان أو عصر واحد » (١) .

والواقع أن بيكون قد جعـــل الفلسفة الطبيعية الملكة الجـــديدة

(١) سير فرنسيس بيكون Francis Bacon — Novum Organum الكتـــاب الأول Aphorisms (٧٨ ــ ٨٠) Valerius (١٦٠٣) ــ فى مجموعة أعمال فرنسيس بيكون ــ جمعها James Spedding ١٨٦٣ ــ الجزء السادس ص ٣٢ .

للعلوم أو أمها . وعندما أعاد تصنيف المعرفة ، كما أجملها فى كتاب تقدم التعلم The Advencement of Learning (١٦٠٥) وكتاب De Augmentis Scientiarum (١٦٢٣) جاءت الفلسفة الطبيعية فى المركز ، أى أسمى مكانة من التاريخ والشعر (ولكنها ليست أسمى مكانة من اللاهوت الموحى به) فهى التى تغذى العلوم الأخرى ، بما فى ذلك الفلسفة الأخلاقية والسياسية ، ودراسة الطبيعة البشرية ذاتها . وبوجه عام ، فان الفلسفة الطبيعية ـ كما فهمها بيكون ـ كانت تشير الى « المملكة البشرية المعرفة » ، و المعرفة التى يستطيع الانسان اكتسابها عن طريق الحواس ، وأحيانا للعلم بوجه عام ، باعتباره مختلفا عن العلوم الجزئية ، أى بوصفه فلسفة أولى تتألف من مبادىء يشترك فيها علمان أو ثلاثة . ويلزم التنويه بوجه خاص الى أن الفلسفة الطبيعية تتخذ « الطبيعة » موضوعا لها ، ومن ثم فانها تكون أساسا معنية بالفزياء والميكانيكا (وكذلك بالميتافيزيقا ، وان كانت الميتافيزيقا فى نظر بيكون ـ كما يجب أن نلاحظ ـ لا تعنى أكثر من الفزياء بعد تعميمها . وتتناول أكثر قوانين الطبيعة عمومية) . وباختصار ، فان بيكون قد سار على نهج فلاسفة الطبيعة فى عصر النهضة ، فأعاد مسألة الطبيعة مرة أخرى الى الصدارة . فما هى الطبيعة ؟ قبل بزوغ هذا القرن ، كان السؤال العريق الذى آثاره حول بروز مكانتها مستشار ملك انجلترا ، قد شغل بال كبار العقول أصحاب المقام الأسمى من علماء محترفين وفلاسفة ، وشغل كذلك لفيفا من الهواة والشعراء والساخرين ورجال الكنيسة والبلاط والوجهاء ، بل والسيدات . فمنذ عهد الفلاسفة الأيونيين ، لم تثر الطبيعة مثل هذا الاهتمام الذى استغرق العقول كافة ، أو آثارت مثل هذا الجدل . ولعلها قد اقتربت من أن تكون سؤال العصر ، وبخاصة ، اذا أدركنا أنه على الاجابة عن هذا السؤال تتعلق اجابات أخرى لأسئلة أخرى تخص الانسان ، وعالمه ، بل والله ذاته .

من هذا البحث البالغ الاندفاع ، انبعثت صورة جديدة للطبيعة ولاحظ الشاعر والكاتب الدرامى جون درايدن (١٦٦٨) : « أليس واضحا أنه خلال المائة عام الأخيرة (عندما كانت الفلسفة الطبيعية الشغل الشاغل لكل جهابذة المسيحية) قد كادت تتكشف لنا طبيعة جديدة (٢) » . وكانت هذه « الطبيعة الجديدة » التى لم تكن قد

(٢) An Essay on Dramatic Poetry — John Dryden (١٦٦٨) ضمن Essays جمع W.P. Ker اكسفورد ١٩٢٦ (ص ٣٦ ـ ٣٧) .

اكتملت بعد كل تفاصيلها ــ اذ كان نيوتن لم يظهر بعد ــ نتاجا مشتركا للعلم والفلسفة لألمعية علماء فلك وعلماء فزياء متعاقبين من كوبرنيك الى جاليليو ، وفلاسفة مهتمين بنفس الموضوع من ديكارت الى اسبينوزا . وكذلك تضمنت القائمة نابليطانيين جدد مثل جواردانو برونو . وسميت هذه النظرية بالتبعية بالنظرية الآلية ، أو بزيادة فى التعبير التقنى فانها قد سميت بالنظرية الحركية Corpuscular - Kinetic للطبيعة ، وحلت محل النظرية اليونانية المسيحية ــ وان لم يحدث ذلك بأى حال فجاءة ــ التى سادت الفكر ، واعتمد عليها كفروض سابقة فى الفن والأدب ، من القرون الوسطى حتى القرن ١٧ .

وكان الاتجاه الأساسى لهذا « النسق العالمى » الجديد ــ كما سماه ، جاليليو هو قراءة كل أو جل معانى الطبيعة الروحية والانسانية واستمرت فكرة الطبيعة كصورة ، ولكنها صورت الآن ليس ككائن حى وانما كآلة أو ماكينة أو ساعة ، وبذلك ظهر التشبيه الشهير للكون كساعة ، والذى أسر الخيال الأوربى المائتى عام التالية ، وكما قال عالم الكيمياء والفيلسوف روبرت بويل : ان الطبيعة ليست بالصورة الفجة التى تصورها المشاءون والأرسطيون ، أى كدمى ، تستمد حركتها من تحريك محرك الخيوط وسلوكها ، وعلى العكس فان الطبيعة :

« أشبه بساعة نادرة كتلك الموضوعة فى ستراسبورج حيث صنع كل شىء بمهارة . وعندما تشغل (الماكينة) تحدث حركة تعقبها كل الحركات المتوافقة مع تصميم المخترع . ولا تحتاج حركات التماثيل الصغيرة التى تحدث للتنبيه الى الزمن ــ كما هو الحال فى الدمى ــ الى قيام فرد ما بعملية التحريك ، ولكن الساعة تؤدى دورها المرسوم بفضل تصميمها العام والمبدئى الذى صمم للآلة برمتها » (٣) .

ويقول بويل فى موضع آخر : « يستطاع فهم الظواهر الطبيعية من ناحية خصائصها الآلية ، أى بمعرفة التأثيرات الآلية الخاصة بالمادة دون رجوع الى ما يقال عن نفور الطبيعة من الفراغ أو الصور الجوهرية ، أو أى كائنات لاجثمانية أخرى » (٤) . ولقد عبرت هذه الأسطر على

---

(٣) Works - Robert Boyle (١٧٧٢) الجزء الخامس ص ١٦٣ .

ولقد تم انشاء ساعة الحائط الشهيرة فى ستراسبورج التى شاهدها بويل ــ كما يحتمل ــ ١٥٧٤ وخطط تصميمها احد العلماء الرياضيين فى ستراسبورج .

(٤) نفس المصدر ــ الجزء الثالث ص ٦٠٨ ــ ٦٠٩ .

أفضل وجه عن رفض الفيلسوف الطبيعي في القرن السابع عشر للغائية ـ أو على أقل تقدير ـ كما طبقت على أفعال الطبيعة التي حدثت في أعقاب الخليقة الأولى · فنحن نرى الآن بويل يتحدث بقدر أقل عن الأرواح والعقول التي تحرك الأجسام تجاه غايات معينة ، من كلامه عن الحركة « الطبيعية » للأجسام « والقوى » التي تؤثر فيها اما باللمس أو عن بعد · ويعد القانون الحديث للقصور الذاتي ، كما وضعه سير ايزاك نيوتن في أول قانون للحركة مثالا كلاسيكيا للميكانيكيات الحديثة المتعارضة مع التصورات الغائية الموروثة للطبيعة :

« ان كل جسم عندما يكون في حالة سكون ، أو في حالة مطردة يستمر في السير في خط مستقيم الا اذا أرغم بفعل قوة ما على تغيير وضعه » · وهكذا تغير معنى العلية تغيرا كاملا · فلم تعد « حركة التماثيل الصغيرة » في الساعة في حاجة الى علل ، أي الى جوهر فكري ، أو محرك مبني فيها ، أو الى محرك لا يتحرك ـ كما في مذهب أرسطو ـ أكمل منها · وأصبحت المعلولات الآن في درجة مساوية للعلل ، فكلها ترد الى حركة الأجسام في الزمان والمكان ·

ولما كان بويل ليس رياضيا لذا أخفق في التعرف على التكوين الرياضي للطبيعة الجديدة · الا أن هذه الظاهرة كانت أهم ملامحها · قال جاليليو : في كتاب The Assayer ١٦٢٣ ، وينظر اليه على أنه دستوره العلمي ·

« الطبيعة مكتوبة في هذا الكتاب الكبير ، أعني الكون · وهي أمامنا على الدوام ، نستطيع أن نحملق فيها ، ولكن الكتاب لن يفهم الا اذا عرف المرء كيف يفهم لغة الكتاب ، ويقرأ الحروف التي كتب بها · فهو مكتوب بلغة الرياضة ، وحروفه هي المثلثات والدوائر ، وغيرها من الأشكال الهندسية ، وبغيرها لن يستطيع بشر فهم كلمة واحدة من هذا الكتاب · فبغيرها سنتخبط في متاهات الظلمة (٥) » ·

وراء هذا الملاحظة هناك قرن من الزمان حافل بالكشوف الرياضية الفذة كاعادة اكتشاف الرياضيات الاغريقية في عصر النهضة ، وبخاصة أرشميدس من سيراقوزة الذي درسه جاليليو ، ومحاولات فناني عصر النهضة في عالم المنظور ، وتجارب رجال مثل نيقولو تارتاليا Tartaglia

---

(٥) The Assayer in Discoveries and Opinions of Gallileo
ترجمه الى الانجليزية Stillman Drake ـ ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ ·

فى عــالم الهندســـــة الذى كان أول مترجم لأرشميدس ، والاتجاهات المتفلسفة لليوناردو دافنشى • وكان جاليليــو يدرس الرياضــيات فى جامعتى بيزا وبادوا • ولقد شب أيضا فى عالم كان يطالب فيه الملاحون والتجار والأفراد بزيادة الاعتماد على القياس الكمى الدقيق عند تناولهم مشكلاتهم العملية • وهكذا فعندما رد جاليليو الطبيعة الى مجرد أشكال هندسية) ، فانه لم يفعل شيئا أكثر من النهوض بوسيلة فى التفكير كانت قد شاعت بالفعل ويبلغ بها غايتها المنطقية • ومن هنا نفهم لماذا اتهم جاليليو – كما أتهم ديكارت قبله – بالتجريد (٦) ، أى بانتقــاء عناصر الطبيعة التى يستطيع التعبير عنهــا بلغة الكم وقياسها للدراسة • غير أن كلا من جاليليو وديكارت قد أنكرا اساءتهما تمثيل الطبيعة ، كما يتضــح من مذهبيهما ، وما كرره نيــــوتن ولوك عن الكيفيـــة الأولى والحركة – يصح القول أنها ضمن الأجسام المادية ، أو منتمية اليها • والكيفيات الثانية • فالكيفيات الأولى وحدها – كالعدد والمقدار والموضع أما الكيفيات الثانوية ، كالضوء واللون والرائحة والصــوت ، فهى مجرد نواحى ذاتية من تاثير المظاهر الزائفة على الأحاسيس ، ثم يعيد العقل البشرى اسقاطها زيفا على الطبيعة • ويقول جاليليو « ومن ثم فــانى اعتقد أن المذاقات والروائح والألوان ، وغير ذلك ، لا تزيد عن مجــرد أسماء ننسبها لأشياء معينة • فهى كامنة فقط فى الوعى » (٧) •

وكان جاليليو قريبا من الاهتداء الى نظرية الجوهرين الشهيرة ، أو الى مذهب الثنائية أو الازدواج فى القرن السابع عشر • وما لبثت النظرية التى نهض بها ديكارت الى حد كبير أن أصبحت نظرية تقليدية فى الدوائر العلمية • فلقد قسمت العالم الى عالمين : عالم للعقل ، وآخر للمادة ، أو للفكر والامتداد • والعقل ، كما تفصح عنه العلل الغائية قد انبثق من الطبيعة • والأمر بالمثل أيضا بالنسبة لكل الكيفيات التى أبقت – فيما مضى – الطبيعة قريبة من الانســـــان ، كعبق الأزهار ، وتغريد الطيــور ، واللون فى كل شىء ، بما فى ذلك الضــوء ذاته • فالعقل والروح والغاية ، أى كل هذه الأشياء تنتمى الى عالم الانسان ، ولم تعد تنتمى الى الطبيعة ، التى بدت الآن مماثلة « لماكينة » كبيرة أو ساعة تتكون من مادة ميته ، ولها خصائص رياضية أساسية ، وتعمل

---

(٦) فى Galileos Dialogue concerning the two chief World Systems ١٦٣٢) فمثلا اتهم سيمبليشو المدافع عن مذهب أرسطو خصومه بأنهم قد فرضـــوا الهندســـة على الطبيعة وقال : « ان هــذه الدقــائق الرياضية صحيحـــة من الناحيـــة التجريدية ، ولكنها اذا طبقت على المادة الفيزيائية والحسية فانها لن تثبت جدواها » •

(٧) جاليليو James Spedding (انظر ملحوظة غـ ٥) ص ٢٧٤ •

آليا بدلا من غائيا ، وتخضع لقوانين طبيعية ثابتة لا تتغير . وسمحت هذه الثنائية ــ وهى انتصار للتبسيط ــ للعلماء بمتابعة أبحاثهم بغير أن يعطوا أكثر من اهتمام عابر للاهوت والميتافزيقا . وبالرغم من أن الثنائية قد خلقت بعض مشكلات فلسفية وابستمولوجية مهولة ، الا أنها قد جاءت بالاطار التصورى للتقدم المذهل فى العلوم .

وقبل أن ننتقل للكلام عن ملامح أخرى للطبيعة الجديدة ، كاعادة تنظيم السماء ، والثورة فى عالم المكان ، علينا أن نلاحظ أنه يكاد لايوجد النموذج الآلى فى حالة خالصة مطلقة حتى عند جاليليو وديكارت. وكان الميل الذى لا يقاوم أو ينسخ للفلسفة الطبيعية فى القرن السابع عشر بوجه عام كما أثبتناه ، ولكن من ناحية الوقائع التاريخية الفعلية ، لم تك الغائية قد ماتت تماما . وكانت ممتزجة دائما تقريبا بالعنصر الآلى ، على نحو أو آخر . واذا لم نحتسب الأرسطيين والأفلاطونيين التقليديين الذين كانوا عديدين ، ولكنهم كانوا معادين للافتراضات السابقة الآلية ، فاننا نستطيع أن نكتشف أربعة أنماط من الخلط بين المستحدث والتقليدى . ففى أقصى اليسار هناك الفلاسفة الماديون مثل بيكون ، الذى لم يعثر فى الطبيعة على غير المادة والحركة من موضع لآخر . وحث بيكون ــ كما سنرى ــ على الفصل الحاد بين اللاهوت والفلسفة الطبيعية . وقام بالمثل بالفصل بين الطبيعة والله . فليست الطبيعة صورة الله ، كما يزعم بعض الفلاسفة الهراطقة ، ولا هى مرتبطة به . فالطبيعة مثل كيوبيد فى الأسطورة . انها يتيمة بلا أبوين (وليس لها علة خارجية) عمياء (تتألف من ذرات تسير على غير هدى) عارية (فلا وسيلة لوصف الذرات غير ذلك) بارعة فى قذف السهم (الذى يمثل فعل المادة فى المكان أو الفضاء) (٨) . وبيكون بوصفه مسيحيا ، لم يتشكك فى خلق الله للطبيعة ، أو فى أن ما يجرى فى الطبيعة يكشف عن قدرة الصانع الاعظم ومهارته . ومع هذا فاننا لن نتعلم هذه الحقيقة الا من الكتب السماوية ، وليس من الفلسفة أو العلم . واختلف بيير جاسندى ــ وهو مادى أيضا ــ عن بيكون فى تشككه الكبير . اذ بدت نظرية الجسيمات فى الطبيعة التى استمدها من أبيقور ولوقريطس ــ بعد أن أضاف اليها الرياضيات ــ مجرد فرض لتنظيم المعرفة . فالانسان لا يستطيع أن يهتدى الى أكثر من علم للمظاهر ، لأن قدراته العقلية محدودة . بيد أن جاسندى ، الذى كان كاهنا

---

(٨) انظر الى كتاب De Sapientia Verterum (عن حكمة القدماء ١٦٠٩) الجزء ١٧ فيما يتعلق بما قاله بيكون عن كيوبيد أو الذرة . كان الفيلسوف المفضل لبيكون هو الفيلسوف ديموقرطيس صاحب المذهب الذرى .

مخلصا فى عقيدته الدينية ، قد اعتقد أيضا أن وراء المظاهر هناك الاله المسيحى ، الذى يحرك الذرات ، والذى وضع قوانين الطبيعة • وعرض الديكارتيون خليطا آخر • اذ قدم ديكارت ــ كما أسلفنا ــ ثنائية حررت الطبيعة من الملامح اللاانسانية • واذا توخينا الدقة قلنا ان ثنائيته لم تك نظرية قائمة على جوهرين ، لأن للعقل والمادة مصدرا مشتركا هو الله الذى ينطبق عليه وحده المصطلح جوهر • وبعبارة أخرى ، يكون ديكارت أيضا قد استمد الطبيعة من الله •

واشتركت هذه الأنماط الثلاثة ــ مهما اختلفت أمثلتها فى عدة جوانب ــ فى شىء واحد • فبالرغم من استمرارها فى الاعتقاد فى وجود علة أولى ، الا أنها دفعت بالعلل الأولى خارج العالم ، الذى سمح له باتباع مبادىء آلية لا روحانية مختلفة من الناحية الجوهرية • وقام نمط رابع باعادة الغائية ، وان كان قد تردد دائما فى فعل ذلك ، وقدمها فى صور مستحدثة • ونصادف بين أبناء هذه الجماعة بعض الأسماء الكبرى فى فلسفة وعلم القرن السابع عشر : اسبينوزا ونيوتن ولايبنتز وبويل • وهم شركاء عجيبون • فكثيرا ما تعارك كل منهم مع الآخر ، ولكنهم اتفقوا أيضا ــ بأتباع وسائل متعددة ــ فى نوع من تأليه الطبيعة • ولعل اسبينوزا هو أكثرهم اثارة للريبة فى هذه القائمة ، لأنه قد أظهر تصلبا فى معارضته للاهوت النعمة الالهية ، وفى وصفه للطبيعة كنظام رياضى لا يبالى بخلاص الانسان • وبذلك وصل بفكرة جاليليو الى نهايتها المنطقية • وكان اسبينوزا قد فهم جاليليو أكثر من أى شخص آخر • غير أن اسبينوزا قد قام بمحاولة عاتية للتغلب على ثنائية ديكارت ، بأن جمع المادة والعقل كصفتين لجوهر واحد ، سماه الله أو الطبيعة • ولأنه اعتقد فى وجود هوية بين الطبيعة والله لذا فمن السهل علينا أن ندرك لماذا رئى أن اسبينوزا من أتباع مذهب وحدة الوجود ، ولماذا ــ فيما بعد ــ تعلق به الصوفيون الطبيعيون الرومانتيكيون • والحق أن اسبينوزا لم يك من أتباع وحدة الوجود ، ولكن وحدويته قد أبقت الغائية فى مذهبه ، ولكن بطريقة غير مباشرة فحسب ، ومن الغريب أن ينتقص الفيلسوف الألمانى لايبنتز اسبينوزا لهذا السبب ، لأنه رفض الغائية ، ولكنه هاجم نيوتن لعكس هذا السبب ، أى لأنه أراد جعل الله ــ كما قال لايبنتز ــ intelligentia mundana ، أى روح العالم • ومع هذا كان لايبنتز محقا فى كلامه عن نيوتن • اذ بقى فى المذهب العلمى للعالم الانجليزى العظيم الكثير من الغائية • فلم يكتف نيوتن بأن تصور المكان أو الفضاء كمجال احساس sensorium الله ، ولكنه ــ ومما أغضب لايبنتز ــ ألقى الله فى الجناحين لكى

ينظف ويصلح ساعة العالم عند الضرورة ، بل ولمساعدة الأجرام السماوية، فى حركتها · وكأن ما لديها من Vis Inertiae أى قصور ذاتى لم يك كافيا · وقد يزداد موقف نيوتن وضوحا لو رجعنا الى سطور قليلة من كتابه فى البصريات :

« ان المهمة الأساسية للفلسفة هى استنباط العلل من المعلولات حتى تصل الى العلة الأولى · وهى ليست آلية بالتأكيد · فلن يكون النظام الرائع للطبيعة معلولا لشىء آخر خلاف حكمة فاعل حى دائم ، قوى وبارع أيضا · فبوصفه فى كل مكان ، فانه أقدر بارادته على تحريك الأجرام فى نطاق مجال حسى مطرد بلا حدود ، ومن ثم فانه يستطيع تشكيل أجزاء الكون واصلاحها أكثر من قدرتنا المعتمدة على ارادتنا فى تحريك أجسامنا (٩) » ·

ولكن أين يقف لايبنتز نفسه ؟ · لقد احتفظ بالغائية فى مذهبه باستثناء أن الله قد ظهر فى هذا المذهب كعقل يسمو على العالم intellegntia supramundana ، صنع الساعة بكمال منقطع النظير ، بحيث تستطيع أن تعمل بعد ذلك ، دون معاونته الخاصة (١٠) غير أن ساعة لايبنتز لم تك ساعة آلية كاملة مثل ساعتى جاليليو واسبينوزا ، لأنها تتألف فى نهاية المطاف من « مونادات » تعد أقرب الى الأرواح منها للأجسام ، ولها هدف وراء كل ما تعمله · والنتيجة المحتومة لذلك هى أن الفلسفة الطبيعية فى القرن السابع عشر لم تك قد اكتملت من الناحية الطبيعانية ، وان كانت تنزع لأن تكون كذلك ، وكانت كذلك بالمقارنة بالمذهب المدرسى فى القرون الوسطى · لقد ظلت الروح أو العقل من مقومات الطبيعة الجديدة ، وان كان هذا بقدر ضئيل ، فى أشكال وصور عديدة ·

وتضمنت الطبيعة الجديدة أيضا اعادة تنظيم بعيدة الأثر للسماء ، وتصورا جديدا للمكان أو الفضاء · وتوصف هذه الثورة المكانية ــ كما نستطيع وصفها ــ بأنها قد مرت بطورين : الأول ــ هو الطور الكوبرنيقى · والثانى ــ هو الطور الذى زعم لا نهائية الكون ، وقاده

---

(٩) Optics - Sir Isaac Newton ص ٣٤٤ ، ٣٧٥ ــ ٣٨١ · ولقد تشابه موقف بويل عن العلل بوجه عام الى حد كبير هو وموقف نيوتن ·

(١٠) انظر فى هذه المسالة ، وما يتعلق بنقد لايبنتز لفزياء نيوتن الى الخطابين الشهيرين المتبادلين بين لايبنتز ودكتور صموئيل كلارك الفيلسوف اللاهوتى الذى دافع عن نيوتن ·

الفيلسوف الايطالى جواردانو برونو • ومن بين هـذين الطورين يقـال احيانا ان الطور الأخير كان اكثر ثورية من الطور الاول • وهذه مسألة تحتمل الجدل ، لأنها تتجاهل التجديد الجـذرى بحق الذى جاءت به كونيات كوبرنيك عندما حطمت الثنائية القديمة للسماء والأرض• فعندما جعل الكوبرنيقيون الارض كوكبا ، وطبقوا فى آخـر الأمـر الدينـامية الأرضية على السماء ، فانهم قد ردوا الطبيعة كلها الى نسق واحـد متجانس فى الجوهر ويخضع لنفس القوانين • فلقد زعموا بعد أن تمعنوا فى سماء أرسطو ـ التى بدت له مختلفة عن الطبيعة اسفل القمر ـ أن الطبيعة واحدة لا تتغير وثابتة وخالدة • وقال جاليليو : « لدينا أساس افضل من ارسطو للاستدلال عما فى السماء من أشياء » • وكان هـذا فى معرض دفاعه العظيم عن المذهب الكوبرنيقى • ولو أن ارسطو كان حيا الآن فهل كان من المستبعد أن يغير رأيه بعد أن يرى بقع الشمس من خلال التلسكوب ، وعندما يسمع عن النجوم والمذنبات التى ظهـرت حديثا فى السماء والتى يفترض أنها لا تتغير •

غير أن أهم ما يثير الاعجاب فى قول جاليليو هو تفضيله الشخصى « للتحولية » بالمقارنة « باللاتحولية » • وقدم جاليليو أحد أنصاره يقول فى معرض نقاشـه مع سيمبلشيو الذى دافع عن الموقف الأرسطى • « لن أستطيع بغير أن أشعر بدهشة عظيمة ـ وقد أقول بغير اهانة لذكائى ـ ان اسمع ما ينسب من كمال أعظم وسمو للاجرام السماوية الطبيعية المتكاملة ، وأن يقـال أنهـا ثابتة ولا تتغير ولا تتحـول •• الخ بينما يذكر أنه من علامات النقص الكبير أن يكـون الشىء متغيرا قابلا للتعميم ، متقلبا •• الخ ، بالمقارنة باللاتحولية • ومن ناحيتى ، فاننى أعتبر الأرض سامية للغاية ، ومثيرة للاعجاب ، لأنها تتغير وتتبدل ، ولا ينقطع فيها الخلق (١١) •

لا يخفى أن الصيرورة قد بدأت تحل محل الكينونة ليس فى السماء وحدها ، بل وفى نسق القيم البشرية أيضا •

واستمر الالحاح على الصيرورة الى ما هو أبعد من ذلك فى الطـور الثانى للثورة المكانية التى تحـول فيها العالم المدرك بالحواس الى كون فسيح ، لا نهائى ، من ناحية المكان ، ومأهول بالسكان الى ما لانهاية وبلا مركز • لم يكن هذا التحول الذى اكتمل ، بمعنى أنه قبل على نطاق واسع فى القرن ١٧ ، من صنع العلم الجديد جزئيا فحسب ، فهو مدين

---

(١١) Dialogue Concerning the Two Chief World Systems Galileo
ترجمة Stillman Drake ١٩٥٣ ص ٥٨ •

بقدر كبير للتأملات الفلسفية التي سادت في أواخر القرون الوسطى وعصر النهضة حول مبدأ الوفرة Plenitude الافلاطوني ، واعادة احياء بعض فلسفات اغريقية معينة من التى سلمت بوجود كون لا متناهى - وليس من شك فى أن الفرض الكوبرنيقى قد نبه الى التفكير فى اللامتناهى عندما زاد المسافة الى الكواكب الثابتة ، ورفع طول أقطارها ، وأوحى بوجود سماء أو كيان كروى ثابت لا حد له • ومع هذا فان جواردانو برونو فى كتاب De l'infinito e universoe mondi (١٥٨٦) لم يعتمد بصفة أولية على كوبرنيك ، ولكنه نقل من مصادر فلسفية متنوعة ، بما فى ذلك محاورة تيماوس لأفلاطون ، ونيفولا الكوزى - بالرغم من أن برونو نفسه لم يك ماديا - ونقل أيضا من لوقريطس وأبيقور وديموقريطس ، وقال القس الدومنيكى السابق : « ان أية علة لا متناهية يجب أن تكون لها معلولات لا متناهية ، ولما كان الله جوهرا لا متناهيا ، ولما كانت هناك هوية بين الامكان والعقل فى حالته ، لذا يتعين أن يكون هناك لا متناهيات فى الكائنات والعوالم ، وهكذا عظمت مكانة الله ، وبانت عظمة مملكته • فلم يعد مجده يعتمد على شيء واحد ، بل على شموس لا حصر لها ، وليس على أرض مفردة أو عالم مفرد ، بل على مائة ألف ، أى على ما لا نهاية له من العوالم » ولما كانت الطبيعة عند برونو مشبعة بالله ، لذا تميزت بخصوبة واضحة ، وبتيار متدفق بلا انقطاع لا يتوقف عن انتاج معلولات جديدة ، دائمة التغير فى مظهرها • » من هذا يتضح أن الأرض والمحيط يتميزان بخصبهما ، فمن اللا متناهى تولد وفرة من المادة » (١٢) ومن اليسير أن ندرك لماذا حكم على برونو بأنه أشد تطرفا من كوبرنيك • فلم يكتف برونو بتحريك أسوار كون الانسان ، الى ما هو أبعد ، ولكنه حطمها وملأ الكون خارج الأرض بكثرة من العوالم • وحطم ديكارت وهنرى مور فيلسوف أفلاطونيى كيمبردج ، وفونتنيل مؤلف الكتاب الجماهيرى Entrétiens sur la Pluralité des Mondes (١٦٨٦) ، وآخرون حطموا العالم المحدود فى القرون الوسطى ، العالم الذى عاش فيه دانتى وشكسبير ، ولا داعى لذكر أرسطو ، وجاءوا بنوع مختلف اختلافا جذريا من الكون اللا متناهى •

فماذا كانت الاستجابة الذاتية لهذه الصورة الجديدة من الطبيعة التى تركز عليها الاهتمام فى القرن السابع عشر ؟ هل بدت الطبيعة الآن أكثر ابتعادا من الانسان ، وأقل تناظرا مع احتياجاته النفسية ؟ ••

---

(١٢) On the Infinite Universe and Worlds. — Giordano Bruno
ترجمة Dorothy Singer سنة ١٩٥٠ — ص ٢٤٥ — ٢٤٦ •

وكيف أثرت هذه الصورة للطبيعة على الخيال البشرى ؟ لقد تنوع رد الفعل تنوعا كبيرا بطبيعة الحال ، مثل النظريات العلمية والفلسفية ذاتها ٠

ولكن لعلها لم تك مساوية فى صرامتها ، كما يتوقع المرء ، لعدة أسباب :أولا ـ لأن الطبيعة الجديدة لم تفهم فهما كاملا ، ومن هنا جاءت متضمناتها الكاملة ٠ مثلا ـ ما هو الأثر الذى يمكن أن يحدثه الكون الآلى فى تصورات الانسان أو الله ٠ اذ مرت هذه الطبيعة الجديدة عند الجميع مر الكرام ، ما عدا قلة من العارفين ٠ ثانيا ـ وكما بينا ، كان الفلاسفة الطبيعيون أنفسهم يعيشون جزئيا فى نطاق عالم فكرى أقدم ، ومن ثم غاب عن فطنتهم التخفيف من هذه المتباينات بين القديم والحديث ٠ وأخيرا فان الطبيعة الجديدة ـ على أقل تقدير فى الكثير من جوانبها ـ قد فتحت أبواب آمال كثيرة ، وبذلك ساعدت على احمال الخيال ، وكذلك ألهبت جذوته ٠

وهكذا نفهم لماذا عبر كثيرون عن حيرتهم ٠ فلقد كتب الشاعر والقس الانجليكانى جون دون (١٦١١) : « ان الفلسفات الجديدة تدعو الى الشك فى كل شىء » ٠ فبعد أن شب الشاعر دون فى ظل الكون الأرسطى المسيحى أصابه علم الفلك الكوبرنيقى بالاضطراب والاكتئاب ، وبدا له الكون الأكبر كأنه قد تحول الى عماء ، ضاعت فيه الشمس والأرض معا ، ولم يصادف أية قريحة انسانية ترشده الى أين يتطلع ٠ وندب دون حظه لأن كل شىء قد تحطم الى شذرات ، وانقضى كل تماسك (١٣) ٠ وأشعرت الكونيات الجديدة الشاعر دون بتدهور الطبيعة وكذلك الانسان والحكومة ٠ أفلم تبين هذه الكونيات أن عالم ما فوق القمر والعالم السماوى ، والذى أعتقد حتى ذلك الحين أنه كامل ، يخضع للتغير والفساد مثل عالم ما تحت القمر ؟ ويمثل اتجاه دون نمطا من الأشخاص ، وبخاصة فى بواكير القرن ٠

وكان جواب بليز باسكال أشد تطرفا ، وأقل تمثيلا للآخرين (١٤)

---

(١٣) The First Anniversary — John Donne.
الأبيات ٢٠٥ ـ ٢١٣ ٠

(١٤) على أن باسكال لم يك الوحيد الذى شعر على هذا النحو ٠ ففى كتاب عن كثرة العوالم لامت الكونتيسة فونتنيل وقالت له « لقد ضخمت الكون حتى أصبحت لا أعرف أين أنا ، ولا ماذا سيكون مصيرى ٠ وانى أحتج لأن هذا شىء مزعج » ٠ ص ١٢٥ ـ ١٢٦ ٠

فلقد شعر باسكال بالضياع وسط ضخامة الطبيعة ، في رد فعله للفكرة التى لم يقبلها فى حقيقة الأمر • ودار موضوع واحد من أعظم خواطره حول افتقار الانسان الى الاتساق ، عدم الاتساق حيال ماذا ؟ انه عدم الاتساق مع الطبيعة التي تتحدى كلا من الخيال والعقل • وكتب : « ان الطبيعة عالم لامتناه ومركزها فى كل موضع ، ومحيطها لا وجود له » فما هــو حال الانسان فى هذا اللامتناهى • نبحر فى عالم رحيب • ولا يتوقف انحرافنا الى اللايقين ، وندفع من نهاية الى أخرى (١٥) ، وفى النهــاية فعلى الرغم من أن باسكال كان عالما عظيما ومفكرا دينيا أيضا ، الا أنه لم يهتد الى الطمأنينة والاستقرار الا فى ظل الدين الذى أوحى به ، والذى يسمو على الطبيعة • ومن المفارقات أن يشعر باسكال بقربه من الطبيعة أكثر من ديكارت • فبالرغم من أنه اعتقد أن الانســان غير متناسق مع الطبيعة ، الا أنه من ناحيــة أخرى قد رفض المذهب الديكارتى الآلى وكتب : « أرى بكل وضــوح أن للطبيعــة ، كينــونة ، ضرورية أبدية ولامتناهية » (١٦) • ولا جدال أن ديكارت خطر بباله عندما قال هذا القول • وقلق آخرون ، وبخاصة رجال الكنيسة لما يتهدد اللاهوت من تركيز الفكر حول الانسان anthropocentric ، وتناسب ازدياد هذا الفكر طرديا مع ازدياد فهم مبادىء الطبيعة الجديدة • وكان المصلحون البروتستانت قد نبذوا النظام الكوبرنيقى من البداية • وكانت الكنيسة الكاثوليكية أبطء فى رد فعلها ، ولكنهــا فى النهــاية انقلبت عليه انقلابا عنيفــا ، وبخاصة بعد أن تنقل برونو فى شتى أنحــاء أوربا لكسب اتباع لفكرة الثنائية اللا متناهية • وكان التهديد حقيقيا • وقال برونو : « ان الانسان المحروم من العقل هو الذى يعتقد أن هذه الفضاءات اللامتناهية المسكونة بأجرام هائلة ورائعة قد صممت لكى تمنحنا النور وحسب (١٧) » • وكتب ديكارت يقول على الانسان أن لا يشعر بالنفخة الكذابة ، بعــد أن عرفنا الآن ما لاحصر له من الأشياء الموجودة فى الكون ، وليس هناك ما يؤكد على الاطلاق « انها قد خلقت من أجلنا على نحو يبين أن الله لم يكن لديه أى غاية أخرى عندما خلقها » (١٨) ، وما أثار الشك والتساؤل

---

(١٥) Pensées-Blais Pascal ص ٧٢ ترجمة W. F. Trotter من طبعة Brunschvieg

(١٦) نفس المصدر ص ٤٦٩ ــ انظر أيضا ص ٧٦ ، ٧٧ •

(١٧) Giordano Bruno استشهد بها فى كتاب Life of Giordano Bruno تاليف Frith (١٩٧٨) ص ٤٣ ــ ٤٤ •

(١٨) René Descartes ــ مبادىء الفلسفة ــ الجزء الثالث • المبدأ الثالث .

كان شيئا أكثر من الفزياء الأرسطية ، انه كان شيئا لا يقل عن الاعتقاد بأن الطبيعـــة قد خلقت خصيصا للانســـان وحده · وأشار اللاهوتى البروتستانتى فيليب ميلانختون قبل ذلك بأعوام الى أن مغزى تعـــدد العوالم هو السخرية من تكفير المســيح يسوع ورسالته على الأرض · وعكست رحلات جليفر التى نشرت بعد ذلك بأعوام (١٧٢٦) الكثير من الشكوك المعاصرة فى الطبيعة عندما صورت الانســـان كسوسة وحيدة ضئيلة الى درجة لامتناهية بالمقارنة بسكان العوالم الأكبر ، وعاجزة عن فهم مثل هذا العالم الرحيب ·

على أن هذا لم يك الاجابة الوحيدة ، ولا حتى الاجابة السائدة · فان الطبيعة الجديدة قادرة أيضا على الاشعار بالتوقير والانبهار والاحساس بالقوة · فهى قادرة على اشعارنا بالتوقير ، لأنها ـ كما أشار بقايا أنصار الغائية ـ ما زالت تتمسك بهذه الغائية · وقال فرنسيس بيكون أن الطبيعة تكشف عن قدرته وحكمته ، مثلما يكشف الكتاب المقدس عن ارادته · ان هـــذا المذهب الذى يؤمن بوجود كتابين مقدسين كان من البديهيات المسلم بها عند جهابذة القرن السابع عشر ، ومن ثم فعندمـا نتأمل الطبيعة ، فان من الطبيعى حدوث شعور بالتهيب « لنظامها الرائع وقانونها وقوتها » ، وللربط بينها على نحو ما وبين النعمة الالهية المقدسة : « كيف يمكن القول ان الطبيعة لم تفعل شيئا سدى ، ومن أين جـــاء كل هذا النظام والجمال اللذين نراهما فى العالم ؟ » وكانت الاجـابة عند نيوتن ، وأغلب معاصريه عن هذا السؤال واضحة ·

انها من آثار التصميم ، ولا يلزم بالضرورة أن يكون هذا التصميم من صنع انسانى ، ونستطيع أن ندرك نفس النوع من التوقير فى مشاهد المناظر الطبيعية ، التى رسمها الهولانديون ، وبخاصة ياكوب رويسدال فرغم كل ما فيها من واقعية ، الا أن هـــذا الفن غالبا ما كان له ظلال دينية وشاعرية · وأضيف الى التوقير شـعور مناسب بالغبطة عنـــد المولعين بالفضاء الخارجى · فلقد أسكر الفضاء برونو ، أو وفقا لتعبيره المجازى انه شعر كأنه قد أفرج عنه من السجن · فلقد تسبب الكون « البطليموسى » فى سجن العقل الانسانى فى « مملكة ضيقة » كببغـاء فى قفص ، ولكنــه الآن قد أطلق سراحه ، وأصبح قـادرا على الطيران والانطلاق فى الأثير الرحيب ·

من الآن فصاعدا ، سأفرد جناحى فى الفضاء (١٩) ·

---

(١٩) جوراردانو برونو « فى الكون اللامتناهى والعـــوالم اللامتناهيـة » · (انظر ملحوظة ١٢) ص · ٢٤٩ ·

ولن أشعر بحاجز من البللور أو الزجاج •

لقد شققت السّماء وسأحلق فى اللانهاية •

ويفيض أدب القرن السابع عشر بهذا « الاحساس الجمالى باللا متناهى » على حد قول مارجورى نيكلسون • وأفصح حتى هنرى مور عن هذا الاحساس عندما قال فيقصيدته « لا نهائية العوالم — ١٦٤٦ » : « سأتغنى باللامتناهى » ، وتشابه مع برونو فى اعتقاده فى وجود طبيعة قابلة للتشكيل ، وأحس بالتناغم مع الطبيعة ، وشعر بشخصيته تتسع وتنمو • وشعر بنفس المشاعر شاعر آخر من «شعراء الالهام » ومن المؤمنين ايمانا عميقا بالدين • انه توماس تراهيرن ، وألف قصائد تحمل عناوين مثل « عند الزحف على القمر » و « الشعور بعدم الاشباع » و « والطبيعة » ، وقال : « كم مرة رفعت عيناى الى ما وراء الكواكب والنجوم ! — وأخبرتنى الطبيعة الفاضلة بأنه لا نهاية للفضاء — داخل روحى » هكذا جمع تراهيرن بين فكرتيه عن اللانهائية الخارجية واللانهائية الداخلية فى قصيدته Felicity (٢٠) كانت فكرة تراهيرن عن الطبيعة ، واستجابته الشخصية لها ، « رومانتيكية الروح » ، وليست كلاسيكية ، كما نستطيع القول •

وانطلق كل من العلماء والشعراء معا فى هذه الطبيعة الجديدة • ومن بين العلماء وفلاسفة الطبيعة ، انصب الاهتمام على القوة أكثر من أى شىء آخر ، أى الاحساس بالقوة ، الذى عبروا فيه عن اجلالهم للطبيعة ، باعتبارها من صنع الله ، وكانوا يتحدثون أيضا عن مملكة الانسان » و « سلطان الانسان » على الطبيعة • ولم يدركوا ما بين القولين من تناقض • ألم يخلق الله الانسان على صورته ، كما خلق الطبيعة لنفع الانسان ؟ على أن فكرة السلطان قد نقلت معنى أقوى من ذلك • فهى جريئة وعدوانية وتنحدر من اعتقاد الرينسانس الجديد بالقوة الخلاقة للانسان والثقة التىولدتها المنجزات البشرية التكنولوجية فى عالم الملاحة والكشوف والمخترعات • ورغم أن بيكون قد حذر من شهوة القوة التى تسببت فى سقوط الملائكة الا أنه حث على اعادة املاء الانسان « لحقه على الطبيعة » ، والى زيادة قدرة الجنس البشرى

---

(٢٠) Poems of Felcity — Thomas Traherne

جمع H. I. Bell — ١٩١٠ ص ٢٢ • انظر كتاب Marjorie

Nicolson — The Breaking of the Circle ففيه امثلة

آخرى — ١٩٥٠ الفصل الخامس •

وسيطرته على الكون (٢١) » فغاية مؤسستنا ـ كما يقول رئيس بيت سليمان فى الأكاديمية العلمية فى نيو أتلانتيس ، أى يوطوبيا بيكون هى « معرفتنا » لعلل مركز الأشياء وأسرارها وتوسيع حدود مملكة الانسان حتى يصبح كل شيء ممكنا (٢٢) • ان هذه ليست لغة المسيحية التقليدية، أو النزعة البدائية الرومانتيكية ، انها لغة بروميثية تدل على اتجاه أكثر دنيوية ، وميل لاستثمار الطبيعة فى العصر الحديث •

وهكذا تغيرت الأفكار والاتجاهات ازاء الطبيعة بسرعة فى القرن السابع عشر • ولا يعنى هذا استمرار بقاء بعض أجزاء فى النسق القديم للطبيعة عند أصحاب العقليات البعيدة التقدم والبعيدة عن البساطة • اذ قام النسق ذاته كأى صرح متين البناء على أسس ثابتة لا تتغير • وفى الطبيعة الجديدة ، لجاليليو وديكارت ونيوتن ، نظر الى المكان والزمان كمطلق بمعنى أنهما موجودان موضوعيا ، ومستقلان تماما عن أى محتوى فزيانى • ولا شك أن المادة تملأ الفضاء ، وتتحرك من خلاله ، ولكن المكان ذاته ، ظل ـ كما ذكر نيوتن « دائما هو هو ولا يتحرك » • ولهذا السبب ، وصف هنرى مور المكان بأنه كأنه الاله : « واحد ، وأبدى ، ومستقل ، وكينونة من حيث الماهية ، وكينونة من حيث الفعل » (٢٣) • وبالمثل ، فان التغيرات تحدث فى زمان ، ولكن الزمان نفسه لا يتغير ، ولكنه ينساب فحسب • وقال نيوتن فى موضع آخر : « هناك فارق بين الزمان المطلق الحق ، والزمان الرياضى ، وبين الزمان النسبى والظاهرى والدارج » • ويقاس الأخير بالرجوع الى حركة الكواكب بالساعة أو اليوم أو الأسبوع • وربما عرف نيوتن هذه التفرقة من أستاذه ايزاك بارو ، الذى تحدث بالمثل عن « الفارق بين الزمان والصورة

---

(٢١) انظر بوجه خاص المجاز الشهير فى كتاب Novum Organum
(الكتاب الأول فـ ١٢٩) ففيه مناقشة للأنواع الثلاثة من تطلعات البشر •

(٢٢) News Atlantis — Sir Francis Bacon.

(١٦٢٧) فى اعمال فرنسيس بيكون • (انظر ملحوظة فـ ١) • « بوسعنا أن نجعل انفسنا أسيادا للطبيعة وأساتذة لها ـ Discourse on Method

ولقد ذكر ديكارت القول السابق لنفس الغرض • انظر أيضا ص ٣١ •

(٢٣) Enchiridion Metaphysicum — Henry More.
(١٦٧١) استشهد بها Miliv Capek
Philosophical Impact of Contemporary Physics. برنستون ١٩٦١ •
ص ٩ ـ ١٠ ـ لقد اختصرنا النص بعض الشيء •

المشخصة » (٢٤) • فحتى المادة ، فانها لا تتغير ، على أقل تقدير فى عناصرها النهائية من حيث الكتلة والحجم والشكل • وفى هذا المذهب ، كان الزمان خاضعا للمكان وأقل حقيقة منه ، لأن مثل هذه التغيرات التى تحدث كانت تتصور على أنها تحل فى سياق لا يتغير ولا تؤثر على الحقيقة المادية الأساسية. وبعبارة أخرى ، فان الكون ليس له تاريخ ، كما سيقول فيما بعد هنرى برجسون • انه مذهب خاضع للحتمية • فهو دائما هو هو ، ويستطاع التنبؤ بكل حركاته مستقبلا اعتمادا على العلل المعروفة • بطبيعة الحال ، كان هناك تصور منافس فى بداياته كرر الحديث عنه برونو ، وأدركه حتى بعض البيولوجيين عن الطبيعة القابلة للتشكيل ، والتى لا تتوقف عن احداث نتائج جديدة ومتنوعة • ولكن هنا أيضا يبدو واضحا أن الصيرورة قد اعتمدت على الكينونة ، ومصدرها هو الله والوفرة •

كان البيولوجيون المعاصرون يحيون ويعملون فى نفس هذا النوع من عالم الفكر المتناقض • اذ كان هناك الكثير مما هو « حديث » فيما يعملون • انه العصر العظيم للتجميع والتصنيف والوصف • وقامت سلالة جديدة من علماء الطبيعة بقلب الأفكار القديمة ، وفجرت الخرافات القديمة ، ولاحظت بأعين حادة أو بمساعدة الميكروسكوب تنويعات أو أجناسا من انواع لم تسبق معرفتها (بعضها من العالم الجديد) وبعضها انقرض وكشفته الحفريات ، وكائنات ، أو أجزاء من كائنات لم تسبق رؤيتها من قبل ، وحشرات وبروتوزوا وباكتريا وما أشبه • وكان من آثار هذه « الثورة البيولوجية » — ان صح تسميتها كذلك — استبعاد الخفايا والاعتماد من الآن فصاعدا لا على المصادر الموثوق بها ، وانما ، وعلى حد تعبير سير توماس براون على « رسوخ العقل أو التجربة المعززة » وما هو أبعد من ذلك ، فقد اتبع علماء البيولوجيا النموذج الآلى للطبيعة ، واستعملوا نظريات الميكانيكا فى تفسير الوظائف العضوية ، ومن ناحية أخرى ، فقد رئى وجوب وجود مبدأ حيوى لتفسير الكثير من عمليات الطبيعة ، والطبيعة فى جملتها • ومع هذا ورغم الاعتقاد بأن لها فاعلية ، الا أنها تعمل اعتمادا على مخطط الهى فى نهاية المطاف ، وفوق كل ذلك ، فلم تتضمن كتاباتهم أى تلميح لفكرة التطور (٢٥) :

---

(٢٤) نفس المصدر للرجوع اليه فى كل هذه الأشياء — الجزء الأول
The classical Picture of Physical World».

(٢٥) Religio Medici —Sir Thomas Browne.
(١٦٤٢) — الجزء الأول — القسم ١٦ • لمعرفة ما قاله براون عن مدى الثقة فى القدماء
انظر الى كتاب Essay into Vulgar and Common Errors.
ويبدو مماثلا لبيكون عندما يقول : « ان أعدى أعداء المعرفة هو التشبث الجازم بالثقات ولا سيما عندما نبنى معتقداتنا على فروض القدماء » •

« الطبيعة هى من الله » كما قال براون ، أى أن الله قد خلق الطبيعة كما هى ، وكان هذا رأى جون راى أيضا ، ولعله أعظم عالم طبيعى فى القرن السابع عشر . وفى كتابه The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation (١٦٩١) صـــور راى عالما قد اكتملت صـنعته عنـدما حدثت كل الخليقة . ويقول ريشارو وستفول Westfall :
« قد يغتفر للقرن السابع عشر أنه اغفل التطور ، وترك الكلام عنـه لقرن تال ، لأنه اكتشف ما فيه الكفاية » (٢٦) وبعبارة أخرى ، فان عالم البيولوجيا فى القرن السابع عشر لم يكن عالم صيرورة ، ولم يختلف فى هذه الناحية عن عالم فيزياء القرن السابع عشر .

وهذا ـ فيما يحتمل ـ السبب الأساسى وراء لماذا أحدثت الطبيعة الجديدة ، التى بدت فى البداية مقلقة ، استجابة أو رد فعل متفاءل . فلقد جاءت باطار من الثبات يرى التغير فى نطاقه ، ولكن هل كانت هناك أسباب أخرى أيضا . فالطبيعة سواء صورت كآلة أو كائن حى، كانت ظاهريا بعيدة عن السقوط أو التدهور ، كما استمر بعض يقول خلال هذه الحقبة . وبدت الطبيعة ـ وبخاصة فى نظر علماء الميكانيكا خاضعة للقوانين ، ومنظمة فى كل موضع ، والله ذاته يضمن توافقها . وتحدث لايبنتز ـ وكان من بين من ابتكروا تشبيه الساعة ـ عن الهارمونية السابق توطدها ، وتعنى أن الله قد أنشأ ساعتين هما الروح والبدن ثم ضبطهما معا ، بحيث تعملان بكمال متآنيين فى عالم ظواهر الطبيعة ـ وكانت هناك أيضا ركيزة فى الطبيعة الجديدة للعبادة الدينية ، حتى فى حالة عدم الايمان بوجود مخطط للطبيعة يناسب حاجة الانســـان . وساعدت لامادية « المطلقات » الجديدة على تقديس الطبيعة ، وانما على نحو جديد ، وفى مذهب نيوتن على سبيل المثال ، يستطاع اعتبـار المكان والزمان صفتين لله .

غير أن عوامل التفتت فى النظـرة الى الطبيعـة قد بدأت . فليس حقيقيا ان الناس كانوا منفصلين عن الطبيعة فى القرن السابع عشر ، أو أن الطبيعة كانت مفرغة من المعنى الانسانى . والأمر سيان . فبعد استبعاد الكيفيات الثانوية ، كان من المحتم أن تبدو الطبيعة أقل صلاحية للهجرة الروحية للانســان ، وانما أكثر صـلاحية لاختبـــار الانسان لقوته . وأيا كان ما يفهم من هذا المعنى ، فانه كان يحدث فى الجملة شعورا من التفاؤل أكبر من التشاؤم .

---

(٢٦) Richard S. Westfall, Science and Religion in Seventeenth Century England. ـ ييل ١٩٥٨ ص ٦٦ .

(٣)

الايمان والعقل

رغم الانبهار المتزايد « بالطبيعة » ، فقد استمر بقاء المسائل والاعتبارات الدينية فى أذهان الناس خلال القرن السابع عشر برمته ، كما يبين من الفصل السابق ٠

وكان الحصاد الجديد للعلماء « الجهابذة » ليس معاديا للدين ، أو عديم الاكتراث به ٠ وعلى العكس فقد ابتعدوا عن طريقهم كى يبينوا ان العلم مظهر من مظاهر الدين ٠ ويقول الأسقف سبرات ان الجمعية الملكية ، قد حددت فى اختصاصاتها المسائل المتعلقة بالله والانسان والطبيعة ٠ أما بالنسبة « للمسائل المقدسة » :

« فانها لا تقحم نفسها فيها الا باعتبارها قدرة الخالق وحكمته وخيريته المتمثلة فى النظام المثير للاعجاب ، وفى صنائع المخلوقات ٠ ان هذا لا يمكن أن ينكر ، ولكن فى وسع الفيلسوف الطبيعى ، ومن الأفضل له أن يعرض هذا النوع من المقدسات ٠٠ ان هذا هو الدين الذى يدعمه الاتفاق الاجماعى على كل أنواع العبادات ٠ وقد يساعد ــ من ناحية ــ المسيحية كالرواق المؤدى لمعبد سليمان الذى سمح حتى للكفار بالدخول » (١) ٠

أما من ناحية الفلاسفة ، فقد كانت القضية ربما أكثر قطعية ٠ اذ وضع العقلانيون فى القارة الأوربية ، عند محاربتهم لمذهب الشك أو البيرونية الله حجر الزاوية فى مذاهبهم ٠ واهتم التجريبيون (باستثناء هوبز) أيضا بالمشكلات الدينية (٢) ، وان كانوا قد تعرضوا عندما فعلوا ذلك

---

(١) The History of the Royal Society — Thomas Sprat.
الجزء الثانى ــ القسم الحادى عشر ٠

(٢) اهتم هوبز كثيرا بمسائل الكنيسة والدولة والسلطة الكنسية ، ولكنى أتحدث هنا عن الايمان الدينى والعقيدة ٠

لصعوبات كبيرة ، فقد خصص لوك على سبيل المثال جانبا كبيرا من الكتاب الرابع من مبحثه الفلسفى الكبير Essay concerning Human Understanding (١٦٩٠) • ليبين كيف يثبت وجود الله ، واعتقد أنه « ليس من الصعب القيام بذلك » وناقش أوصاف الله ، « والمعايير والحدود بين الايمان والعقل فى الدين » • وأثبت كتاب متاخر للوك « معقولية » المسيحية • وغنى عن البيان أنه قد كان هناك اتفاق ، أو ربما تحالف صورى بين الفلسفة والدين ، وبين العلم والدين فى القرن السابع عشر • وسجل فن القرن السابع عشر بالمثل اقتناعا واهتماما دينيين • وكما بينا فى الفصل الأول من هذا القسم (٣) ، فان بعض الفنانين البارزين ــ وبغير أن نذكر من كانوا أقل منهم مكانة ــ قد تناولوا موضوعات دينية الى جانب الموضوعات الدنيوية ، ولم يكن هذا مجرد وسيلة تقليدية ، أو تعبيرا عن الولاء للكنيسة • فكانت لوحة القديسة تيريزا الصوفية لبرنينى رغم أنها تمت بتكليف من أسرة كورنارو ابداعا لفنان كاثوليكى مخلص • والأمر بالمثل فى حالة اللوحة الرائعة المسماة انتصار القربانى لبيتر بول روبنز (لوحة ٨) • ففى هذه اللوحة الرمزية ، صور روبنز ــ وكان حين ذاك من الفنانين المناصرين للحركة المناهضة للبروتستانتية ــ الدين وهو جالس على كرسى النصر والعلم (ويمثله شاب) والفلسفة (ويمثلها شيخ ملتح يتوكأ على عكاز) • والطبيعـــة وراء الدين مباشرة فى عربة ، وخلفهم شخصان : هندى أمريكى وزنجى يمثلان العالم الجديد الذى كسبه المبشرون للدين الحق • وكما كتبت فى موضع آخر : ان الصورة « ترمز بكل وضوح الى اللاهوت كملك لكل العلوم : العلوم الجديدة والقديمة على السواء » (٤) • واتجه رامبرانت ــ وهو فنان بروتستانتى ذو مكانة هائلة ــ فى أعماله العظيمة فى أواخر حياته الى الاعتماد على الواقعية الهولاندية لاكتشاف باطن الانســان ، وبخاصة عالم المشاعر الدينية والغيبيات والمصــير • وتشهد بالاهتمام المستمر بالمسائل الدينية المناقشات المريرة ، والتى أدت أحيانا الى الاضطهاد والحرب بين المسيحيين الكاثوليك والبروتســتانت حول مصادر الحقيقة الدينية والارادة الحرة والقدر ، وعقيـــدة التثليث والفتاوى الاخلاقية (التى الهمها اليسوعيون) • كل هذا لا يعنى أن القرن السابع عشر كان عصـــرا يمكن مقارنته فى شـــدة التـدين بالقـــرون

---

(٣) انظر ص ٤٦ •

(٤) Religion and the Rise of Scepticism — Franklin L. Baumer, ــ ١٩٦٠ ــ ص ١١٣ ، يرى هنرى بوسون لوحة روبنز رمزا للتراجع من « عدم التصديق » أو الشك ، واعادة تجديد المسيحية فى أوائل القرن السابع عشر • (انظر : La Pensée Française de Charron à Pascal باريس ١٩٣٣ •

السابقة لحركة الاصلاح • فلا يخفى أن خطوة روبنز لم تعد تتجه الى مركز الفكر ذاته ، كما كان الحال فى عهد مارتين لوتر وجون كالفان • ومن جهة أخرى ، فان الاهتمام باللاهوت لم يكن قد أصبح على الهامش ، أو لم يكن قد أرغم على اتخاذ موقف الدفاع ، كما سيحدث فيما بعد فى عصر التنوير فى القرن الثامن عشر • اذ استمر يحدث تأثيرا ملحوظا على الفكر بوجه عام ، وانما كتوجيه من بعيد ، وان لم يك دائما توجيها مباشرا •

ورغم كل هـذا فقد بدأ الشك الدينى يتفاقم كمؤشر يمهد لعصر التنوير ، كما حدثت تغيرات هامة داخل الفكر الدينى ذاته ، من ناحية مصادر المعرفة الدينية ومداها وفكرة الله • ولما كان الجو العقلى لم يكن مهيئا بعد لاستصواب الهجوم بالمواجهة على الدين ـ بلغة العسكريين ـ فان أدلة الشك الدينى قد جاءت فى الأغلب من الكتب العديدة والهجاء الذى تعرضت له ، وكان هوبز هو المفكر الرئيسى الأوحد الذى عبر عن شكوكه صراحة ، رغم ما اتصف به من حذر معروف عن الاسكتلنديين • فرغم شدة عنايته باختيار كلماته ، الا أن الملحد ابن مالمسبيرى قد أرجع الدين الى الخوف والجهل ، واعتقد بكل وضوح أن الدين من الخزعبلات ، أو أنه بمثابة أمر سام صادر من الحاكم لصالح النظام العام : ومع هذا فقد اعتدنا أن نستنتج وجود فساق ، وأصحاب أرواح منيعة ومؤلهين للطبيعة وشـكاك وملحدين مما قاله بليز باسكال عنهم • ولقـد كتب « الخواطر » ـ وهى فى الحقيقة مذكرات من كتاب لم يكتمل أبدا ـ وهو يقصد دحض « الزندقة الشائعة » فى عصره ، وكان باسكال يعرف معرفة طيبة ما تعنيه هذه الزندقة • اذ كان بين أصدقائه « فى هذه الحقبة الدنيوية » زنادقة مثل داميان ميتون الذى كان يشك فى خلود الروح ، والشفالييه دى ميريه المقامر • وكان باسكال ابن البلد البوهيمى قادرا على تقمص دور الفسقة الأكثر جدية وكتب :

« اننى (٥) أنظر حولى ، ولا أرى غير الظلمة • والطبيعة لا تطلعنى على أى شىء لا يعد مصدر شك وقلق ••• ولما كنت لا أرى الا الكثير الذى يدعونى للانكار والقليل جدا الذى يحثنى على التيقن ، فاننى فى موقف يدعو الى الشفقة • وكم تمنيت مائة مرة لو كان هناك اله يحفظ نفسى حتى تستطيع أن تتبينه بلا شك أو ريبة » •

وأدرك باسكال بوصفه عالما ، على خير وجه « الطبيعة الجديدة » • وكيف ستؤدى الى احداث اضطراب فى الايمان التقليدى ، وتحول الناس

---

(٥) باسكال : Pensées ف ١٣ ترجمة Martin Turnell طبعـة Lafuma.

الى مؤلهين للطبيعـــة ، وملحدين وشـــكاك · وهـــذا يفسر لمـاذا أنكر البراهين الميتافزيقية عند دفاعه عن المسيحية · واعتمد على مبررات القلب والتاريـخ ، ونبه الكاتب الساخر جان لابرير La Bruyère ، الذى خصص قســما كاملا للكلام عن المفكرين الأحـــرار فى كتـــاب Characters (الطبعة الأولى ١٦٨٨) الى مصدر هام آخر للشك الدينى وهو الرحلات وراء البحار :

« ان بعض الناس يستكمل فساده بالرحلات الطويلة التى تفقـده ما تبقى عنده من تدين · ففى هذه الرحلات يرون صورا جديدة للعبادة فى كل يوم وعادات أخرى وطقوسا متنوعة ، وساعد تعدد الشيع داخل المسيحية فى أوربا ، وبخاصة فى البلدان البروتستانتية على حدوث عراك حول هذا الاتجاه النسبى ذاته · فأيان أن نعرف أين تقع الحقيقة ، اذا تأملنا المزاعم المتنافسة للوتريين والكالفانيين والأنجليكان ، ولا داعى لذكر الكاثوليك وكل الانفصاليين والانعزاليين ؟ » فلا عجب اذا كتب الأسقف بوسويه قرابة نهاية القرن يعبر عن مخاوفه من قدوم عصر جديد « لجموح العقل » فى أعقاب عصر الطاعة لله والملك · وكان بوسويه مازال يحيا فى مجتمع محافظ لم يقدم الا حديثا (١٦٨٥) على اعلان المراتب الدينية بعد صدور نقض لفرمانات نانت (ابان عهد لويس الرابع عشر) (٦) · بيـد أن هـذا المجتمع قد استمر يعـانى من وجـــود ثغرات دينيـة واجتماعية معا ، وكان مستشار الملك الروحى والدينى على دراية بهـذه الحقيقة ، وشجب بوسويه « المعركة التى كانت تعد ضد الدين » ، وبخاصة ضد الديكارتيين الذين يبدون متدينين ظاهريا ، ولكنهم قد جعلوا الله يتشكل تبعا لعقلهم ، وبذلك عرفوا الآخرين كيف يستبعدون ما هو فوق الطبيعة استبعادا تاما (٧) · ورغم الاتجاه المحافظ للدولة الذى فرضه حاكم مطلق فى مرحلة تقواه ، فان الفكر الحر قد تقدم فى فرنسا ربما أكثر من أى بلد آخر فى أوربا ·

وأطلت العلمانية بوجهها فى القرن السابع عشر ، وتختلف العلمانية عن الفكر الحر ، لأنها لا تعلن عن أى تهديد لأى اتجاهات لاهوتية معينة · وكل ما تفعله هو القيام بحركة التفاف (بلغة العسكريين أيضا) حول

---

(٦) Edict of Nantes أصدره هنرى الرابع سنة ١٥٩٨ ، وفيه امتد التسامح المحدود بحيث تمتع به الهجنوت ·

(٧) الاسقف Bossuet ـ رسالة الى أحد حواريى مالبرانش فى ٢١ مايو ١٦٨٧ · استشهد بها Paul Hazard فى La Crise de la Conscience européene, Boivin ــ باريس ١٩٣٥ الجزء الأول ــ ص ٢٨٦ ·

اللاهوت ، بوضع العراقيل أمام أى مجالات مستقلة من الفكر • ويرمى هذا الاتجاه الى زيادة جعل اللاهوت مقصورا على المجالات المفيدة نسبيا للايمان والأخلاق • ان هذا القول لا يتناقض مع ما سبق قوله عن استمرار تزايد تأثير اللاهوت • وبين بيكون كيف يتحقق ذلك ، واعتقد مثل جهابذة الجمعية الملكية أن العلماء يدرسون توراة الطبيعة ، وبأن للعلم روافد دينية جياشة ، تكشف قدرة الله التى تتجسم فى خلائقه • غير أن هذا الاعتقاد لم يحل دون قيام بيكون بحماية العلم من تدخل اللاهوت •

وكان موقفه من اللاهوت ذاته صحيحا من الناحية التقليدية ، فالى اللاهوت ، واللاهوت وحده تنتمى معرفة طبيعة الله وارادته والقانون الأخلاقى والروح العقلانية للانسان كما تكشفت فى النبوات والأقوال والحكايات والعقيدة • وفى هذا الوقت نفسه حذر بيكون من « هذا الخلط الوحشى بين الأشياء الالهية والأشياء الانسانية » • فمن بين الأسباب التى حالت دون تحقيق العلم أكثر من القليل من التقدم عبر العصور ، الجهل وتدخل الغيبيات المدرسية (السكولائية) التى أرادت جعل العلم يرتكن على الكتابات المقدسة • ومن هنا جاء قول بيكون « بعدم اعطاء الايمان أشياء أكثر من الأشياء التى تتبع الايمان » (٨) • ففى مذهب بيكون ، رغم استمرار تمتع اللاهوت بمكانته ، الا أنه فقد قبضته على العلم • ولقد سبق أن اتخذ جاليليو نفس الموقف فى رسالته الشهيرة ١٦١٥ الى الدوقة الكبيرة كريستيانا من توسكانيا • ويصح تسمية هذه الرسالة « تصريح اعلان استقلال العلم » • ورضى جاليليو عن تسمية « اللاهوت بملك العلوم » ، على أن يكون مبرر ذلك هو تفوق اللاهوت على العلوم الأخرى فى المكانة ، وسيطرته على « الأشياء الخارقة التى تعد موضوعا للايمان » • وأنكر حق اللاهوت فى التدخل « فى المسائل الفزيائية البحته » وهو ما يعنى تسليم العلم الى أشخاص لا يعرفون أى شىء عنه • وبذلك يعوقون تقدم المعرفة • وكان ماخطر ببال جاليليو هو نفر من رجال اللاهوت المعاصرين الذين أدانوا نظرية كوبرنيك فى الكونيات • رغم أنها لاتمت بصلة الى الايمان المسيحى أو الأخلاق • وكان طاغية مطلق ، لا هو طبيب ولا هو مهندس قد وصف دواء أو سن قواعد لفن العمارة مما أدى الى الاساءة الى كل من المرضى والأبنية (٩) •

---

(٨) سير فرنسيس بيكون ـ Novum Organum الكتاب الأول La Aphorism

(٩) جاليليو ـ رسالة الى الدوقة الكبيرة كريستينا فى توسكانيا ، متضمنة فى كتاب Stillman Drake, Discoveries of Galileo (١٩٧٧) ص ١٩١ ـ ١٩٣ •

ورغم أن الفلاسفة لم يتماثلوا في صراحتهم ، الا أنهم اتبعوا أيضا طرائق مستقلة • وعلى الرغم من غلبة استشهادهم باللاهوت ، وطلب العون منه ، الا أن مهمة الفلسفة الرئيسية الآن قد اتجهت الى فهم الطبيعة الجديدة كما تكشفت في العلم ، وتفسيرها • ولم يعد الفلاسفة ذاتهم من محترفي اللاهوتيين ، كما كان الحال بوجه عام في العصور الوسطى • وكان اللاهوت الذي تضرعوا به من اختيارهم ، ولم يك دائما محافظا أو متزمتا ، بل لقد قام بيير بيل مبشرا بالتنوير ، بوضع أخلاقيات علمية ، وبصبغ التاريخ بالصبغة العلمانية ، بما في ذلك التاريخ المقدس للتوراة والمسيحية • وفي الفكر السياسي أيضا ، خفت صوت الاعتبارات الدينية بالضرورة ، بعد أن حظيت أفكار مثل سيادة الدولة ومصلحة الدولة العليا raison d'état بمكانة عالية • وفي فرنسا ، استمر وجود نظرية في الملكية المستندة الى اللاهوت ، وكشفت هذا النظرة عن قوتها ابان حكم الملك لويس الرابع عشر ، غير أن لوك وهو معاصر للأسقف بوسويه قد دحض صراحة فكرة الحق المقدس للملوك وناقش المسائل السياسية في سياقات تكاد تقتصر على العلمانية وكذلك فعل نقاد الحكم المطلق في فرنسا •

وفي الوقت نفسه ، فان الفكر الديني نفسه لم يقف مكتوف اليدين — وحدث تطوران لهما أهمية خاصة في هذا المجال ، أحدهما في نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) والآخر في الميتافزيقا ، يعني ما يتعلق بفكرة الله • وازدادت حدة المشكلة اضطرابا في معايير المعرفة الدينية ، ومن المؤكد أنه لم يكن في نية المصلحين البروتستانت كلوتر وكالفان ، وآخرين احداث بلبلة في هذا المضمار • ومع هذا فان هذا كان من بين آثار المجادلات التي لا تنتهي حول التوراة والكنيسة والضمير الفردي باعتبار كل هذه الجوانب مصادر الحقيقة الدينية • وتعقدت المشكلة من أثر اعادة احياء الشك الاغريقي ، الذي توافر بصفة أساسية بفضل الترجمات اللاتينية لمؤلفات سكستوس امبريقوس ١٥٦٢ ، ١٥٦٩ • فلقد تشكك سكستوس مثل أستاذه بيرو من ايليا (ومن هنا أطلق على الحركة بأسرها اسم البيرونية) في امكان الاعتماد على الحواس أو العقل لاثبات وجود الله ، وكانت نتيجة هذه الأزمة التشككية التي بلغت ذروتها عند ميشيل دي مونتاني (الفيلسوف الفرنسي) هي دفع رجال الدين الى تكرار التساؤل حول : كيف نعرف أن الله موجود وهل نستطيع اثبات وجوده ؟ وما هو نوع البراهين التي نقبلها ، وما هو مقدار ما نعرف عن الله فوق حقيقة وجوده ؟ واختلفت الاجابات اختلافا كبيرا ، ابتداء من المغالاة في «الايمانية» Fideism ، الى المغالاة في العقلانية ، ولكن عند كثيرين مثل باسكال ولوك اتخذت موقفا وسطا ، وأحيانا مواقف جديدة •

ولقد أكدت « الايمانية » ايثار الايمان على العقل فى الدين ، لأنه سلاح هام عند أنصار الكاثوليك فى القرن السابع عشر · وهذه الحقيقة حافلة بالمفارقات المثيرة للسخرية ، لأن البروتستانت هم الذين أصروا على مبدأ ال «Fides Sola» كبداية للاصلاح الدينى · ولكن الموقف انقلب رأسا على عقب عندما ازداد اقبال البروتستانت على الرجوع الى العقل ، كمرشد للايمان على أقل تقدير ، بينما ارتد الكاثوليك ، الذين تركوا تقاليدهم الاكوينية ، وعادوا الى الايمان ، الايمان بالخوارق والمعجزات التى لا يفهمها العقل · والجديد فى هذه المستحدثات التى جاءت بها الايمانية فى القرن السابع عشر عند الكاثوليك والبروتستانت (١٠) على السواء هو تحالفها مع الشك الفلسفى ، أى أنها بدأت من القول البيرونى بأن العقل البشرى عاجز عن اكتشاف الحقيقة ، وبخاصة الحقيقة الدينية · وذكرت الايمانية فيما بعد أنه من المستطاع تجنب الفوضى الدينية باخضاع العقل الفردى فقط ــ وهو يتسم بالنقص فى أى حال ــ لسلطان الكنيسة ، وتكرر كل برهان من هذه البراهين ــ التى نصادفها بالفعل فى كتاب مونتانى : « دفاع عن ريمون سيبون » المرة تلو الأخرى عند مجموعة كبيرة من أنصار الايمانية الفرنسيين ابتداء من الأب شارون الى الأسقف هويت Heut ·

ويعد كتاب هويت Weakness of the Human Mind بيانا كلاسيكيا فى هذه الناحية ، وفضل هويت الشكاك على كل الفلاسفة الآخرين · ولما كان الشكاك لا يثبتون أى شىء موجب عن الأشياء المقدسة أو الانسانية ، لذا فانهم لم يتعرضوا للخداع مثل « الفلاسفة الدوجماطيقيين » ، والشك يمهد الطريق أمام الايمان بأن يغرس فى البشر التواضع الفكرى الصحيح · وذكر هويت أن الايمان يثبت ترنحات العقل ويصحح الشكوك التى يجىء بها الناس عند معرفتهم للأشياء (١١)· وازدادت شعبية الايمانية بعد ظهور أشعار جون درايدن الشاعر المتوج لانجلترا والمؤرخ الملكى · ففى كتابه Religio Laici (١٦٨٤) الذى كتب عندما كان مازال من الناحية الفنية انجليكانيا ، وصف نفسه « بأنه ميال بطبيعته للشك فى الفلسفة » ، ولم يعن بذلك أن العقل لن يستطيع

---

(١٠) كان هناك أتباع للمذهب الايمانى Fideists من البروتستانت ــ كذلك من الكاثوليك فى القرن السابع عشر · انظر بوجه خاص « الحماس » الدينى و « الوحى المباشر » ، كما طرحها جون لوك فى الكتاب الرابع من Essay concerning Human Understanding وقام نفر قليل نسبيا بجعل ايمانهم يستند على براهين تشككية · وكان بين هؤلاء سير توماس براون وجون درايدن ·

اطلاقا اكتشاف الحقائق الدينية ، ولكنه عنى أنه بمجرد تخفيه وراء القوة أو السلطة كما حدث لأنصار Socinians ومؤلهى الطبيعة فانه سيشوه هذه الحقائق ، أو يقضى عليها نهائيا : « كيف يستطيع الأقل فهم ما هو أعظم ؟ وكيف يستطيع العقل المتناهى بلوغ اللامتناهى » ؟ والاجابة واضحة لكل من درايدن وهويت · فالايمان وحده يزود العقل بما يعجز عن الاتيان به ·

استريحى اذن يا روحى من القلق الذى سينتهى بتحررك ·

فلن تستطيع العلوم هدايتك

والايمان هو الضمان الوحيد لبهجتك

والجسر العلوى ينبغى أن يتهدم قبل أن تفشل المغامرة (١٢) ·

وعندما نظم درايدن هذه الأبيات ١٦٨٧ ، كان قد تحول الى الايمان بدين المؤخرة أى الكاثوليكية فى انجلترا التى استجوبت حتى الكتب المقدسة (١٣) · ونحن ندرك عند درايدن الخوف من الفوضى الدينية التى نجمت ـ من ناحية ـ عن ذكرى عهد الحروب الأهلية عندما كانت انجلترا عامرة بالشيع والطوائف · ومن ناحية أخرى ـ ما حدث من تهديد من أثر مذهب تاليه الطبيعة ، والفكر الحر بوجه عام · وشعر درايدن مثل الفرنسيين من أنصار الايمانية بالحاجة الى « أرض صلبة » يقف عليها ، والى كنيسة عالمة بكل شيء « لم تبنيها أيادى فانية ، تكتسب سلطانها من سلطة أسمى هى التى تحدد الايمان وتحسم كل خلاف » ·

---

(١١) Traité Philosophique de la faiblesse de l'esprit humain - Huet
انظر بوجه خاص الكتاب الأول (الفصل الخامس) والكتاب الثانى (الفصل الثانى) · وفى الفصل الأخير ـ كما يلاحظ ـ استشهد هويت بما قاله توماس الاكوينى ، وردده جملة مرات لتأييد موقف المذهب الايمانى ولقد رسم بيتر دانييل هويت باعتباره باحثا هاما ومن رجال الكنيسة فى عهد لويس الرابع عشر وسمى أسقف أفرانش ١٦٩٢ ·

(١٢) جون درايدن : The Hind and the Panther الأبيات ٢٩٠ ـ ٢٩٤ وعن العقل انظر الأبيات ٢٤٨ ـ ٢٤٩ ـ وكتاب Religio Laici ويسمى « ايمان العوام » ـ التمهيد والأبيات ٤٢١ ـ ٤٦١ ـ ٤٦٢ يمثل كتاب The Hind دفاع درايدن عن الكاثوليكية ·

(١٣) كان درايدن لا يثق فى المراجع المقدسة بوجه خاص ، كمصدر دينى موثوق به ثقة كاملة بعد أن قرأ الترجمة الانجليزية لكتاب الأب ريشار سيمون
Histoire Critique du Vieux Testament
١٦٧٨ · فلقد أكد هذا المؤلف الباكر الشهير ما فى النصوص التوراوية من غموض وصعوبة ·

« فالكنيسة هى أول كل شىء ، وينبغى أن يكون لها كيان ، حتى تكون صادقة • وتضمن هذه الوحدوية الدينية أيضا الوحدوية السياسية » •
وقد عبر درايدن عن هذا المعنى بالفعل فى كتاب Religio Laici فقال :

وبعد الاستماع الى ما قد تقوله كينستنا

واذا استمر عقلنا يشطح فى اتجاه آخر

فمن الأفضل أن يلجم هذا العقل الخاص

بدلا من أن يشتت السلام العام بمشاحناته (١٤) •

واهتدى الفلاسفة العقلانيون الى نتائج متعارضة تماما عن الطريق الى المعرفة الدينية • اذ بدا لهم من الأهمية بمكان أن يثبتوا وجود الله • فقد كانت مذاهبهم تعتمد على هذا الشرط ، ولا بد أن تتحقق هذه الغاية ، ومن الميسور تحقيقها اعتمادا على البرهان العقلى • وعلى نقيض الايمانيين ، زعم العقلانيون أنهم يثقون ثقة كاملة فى قدرة العقل المتناهى على ادراك اللامتناهى • وأكد ديكارت ، وكان على بينة من براهين الشكاك ، (١٥) هذا الايمان بالعقل فى الرسالة التى استهل بها كتابه Meditations Concerning First Philosophy (١٦٤١) فكتب للاهوتيين فى السوربون يقول : « لقد اعتقدت دائما أن السؤالين الخاصين بالله والروح هما السؤالان الأساسيان بين الأسئلة الجديرة بأن تبرهنها الفلسفة العقلانية بدلا من اللاهوت » • فاذا اعتبرنا الايمان كافيا للمؤمن ، فليس كل واحد منا مؤمنا • واذا أريد اقناع أولئك الذين يفتقرون الى الايمان بهذين الشيئين فينبغى أن يتحقق ذلك « اعتمادا على العقل الطبيعى » وتدعم الكتب المقدسة ذاتها ادعاء العقلانيين بأن كل ما يمكن أن يعرف عن الله يستطاع برهنته بمبررات « لسنا بحاجة الى البحث عنها فى أى مكان آخر غير أنفسنا ، وعقولنا وحدها هى القادرة على تزويدنا بها» (١٦)•

---

(١٤) Religio Laici - John Dryden الأبيـات ٨٦٧ – ٨٧٠
انظر أيضا The Hind and the Panther الأبيات ٦٣٧ – ٦٣٩ ، ١٢٤٥ •

(١٥) كان ديكارت يبغى بلوغ اليقين فوق كل شىء • وشكا من الافتقار اليه ، فى دراسته فى الكلية اليسوعية بلافليش La Flèche غير أن البيرونية المعاصرة قد جاءت باكبر تهديد على الاطلاق لليقين ، وشرع ديكارت فى دحضه ، بأن رجع لا الى الكتب المقدسة ، وانما الى قوة العقل والأفكار الواضحة المتمايزة •

(١٦) Philosophical Essays — Descartes – ترجمها للانجليزية L. J. Lafleur ١٩٦٤ ص ٦١ ، ٦٢ •

وعكف ديكارت بعــد ذلك على تنميــة هذه المبررات فى القسم الأساسى من كتاب التأملات • فالكوجيتو أو النفس المفكرة — التى أثبت ديكارت وجودها بالعقل ، لا يمكن أن تخدع حتى بوساطة الشيطان المزعوم ، على شريطة أن تحرص على الاعتراف بالأفكار الواضحة المتمايزة وحدها • والله من بين هذه الأفكار الواضحة المتمايزة • وعلى الرغم من أن ديكارت لم يزدر البراهين البعـــدية a posteriori ، الا أنه اتجه فى آخر الأمــر الى البرهان الأونطولوجى الشهير لاثبات وجود الله • وقال ان فكرة الله « هى بداخلنا » أى أنها فطرية ، بمعنى أنها واضحة للعقل قبليا a priori أى قبل التجربة الحسية : لقد عثرت فى عقلى على فكرة الله ، أى على كينونة بالغة الكمال ، ليست أقل من فكرة أى شكل أو عدد » (١٧) ، واستند ديكارت على حكمه على ماهية الله ، فأثبت وجوده اذ أليس الوجود ذاته خاصة للماهية أو الكمال الأسمى ، وكان من الصعب أن يبدو هذا البرهان مقنعا تماما للزنادقة ، ومن ثم جاء ديكارت ببراهين أخرى أسهل فى فهمها كبرهان الطبيعة الحادثة للعقل ، وبرهان الله كمصــدر لأفكار العقل المتناهى عن اللامتناهى ، وما أشبه • واختلفت « البراهين » التى تصادف عند العقلانيين الآخرين شيئا ما ، ولكنها كانت جوهريا فى نفس الاتجاه • فعند اسبينوزا مثلا ، فبالرغم من أن الله فى نظره قد اختلف اختلافا جذريا عن اله ديكارت ، الا أنه قد استنبط أيضا وجود الله من ماهيته ، فالله بعد تعريفه بأنه جوهر (أو الماهية الجوهرية لكل شىء فى الطبيعة) موجود « لأن الماهية تتضمن بالضرورة الوجود » أما لايبنتز ، فقد رفض عددا من البراهين ، بما فى ذلك البرهان البعدى عن « التوافق الكامل » للجواهر العديدة فى الطبيعة ، التى تحتاج لعلة مشتركة أو عامة • وأجمع الفلاسفة العقلانيون على الثقة فى صعوبة قدرة الطفل على اثبات وجود الله أو تقدير ماهيته ، رغم امكانها •

ولم تتوافر لباسكال مثل هذه الثقة ، كما أنه لم يكن « ايمانيا » كامــلا أو نمطيــا •• فالمعرفــة الطبيعية بالله ممكنــة للكفــار وكذلك للمسيحيين • وفضلا عن ذلك ، فانها ضرورية لتعريف الكفار بأن الله : « ليس متعارضا على العقل » • ومع كل هذا ، فقد عبر باسكال بعمق عن عدم ثقته فى البراهين الميتافيزيقية ، لا لأنه اعتبرها غير كافية — كما فعل الايمانيون — ولكن لأنها لن تؤدى أبدا الى اله حى ، مختلف عن اله الفلاسفة • فهم مجردون للغاية ، وبعيدون عن التجربة الانسانيــة العادية • فما هى علاقة البراهين فى كتاب ديكارت « مبادىء الفلسفة »

---

(١٧) نفس المصدر ص ١٢٠ ، من التأمل الخامس •

بالله ابرهيم أو القديس بولس ؟ ، وفى النهاية ، رجع باسكال لا الى الايمان الأعمى ، ولكن الى السيكلوجية الانسانية . ان هذا النوع من الاستدلال السيكلوجى ، والمتعارض مع الاســتدلال الميتافزيقى هو فى الواقع أهم ما يؤيد زعم باسكال بالأصالة فى هذا المجال ، ويجعله رائدا للمدافعين عن الدين من أمثال كيركجورد وبرجسون .

والى حد ما كانت استدلالات باسكال قريبة من استدلالات الايمانيين . فالعقل الانسانى الذى أصيب بالتعتيم بعد السقطة ليس بأى حال قابلا للقياس بالله . ولذا « فاننا نعرف وجود المتناهى وطبيعته لأننا متناهون . ونحن مكونون مثله من امتداد فى المكان ، ولكننا لا نعرف لا وجود الله ، ولا طبيعته ، لأنه ليس لديه امتداد أو حدود » (١٨) ، فلم يكن برهان باسكال ممــاثلا للبرهان العقــلانى ، الذى يبدأ بماهية الله لكى يثبت وجوده . ولكن ما الحال اذا عجز العقل عن ادراك « اللامتناهى » ؟ وكانت اجابة باسكال على ذلك بأن القلب قادر . « وللقلب مبرراته التى لا يعرفها العقل » . والقلب نسبيا لم يتلوث بالخطيئة الأزلية ، ويعشق بطبيعته الكينونة الكلية ، ان القلب هو الذى يعى الله ، وليس العقل . وهذا هو معنى الايمان : الله يدرك حدسيا بالقلب ، وليس بالعقل » (١٩) . على أن القلب ـ كما فهم باسكال ـ يتضمن أشياء أكثر من مجرد العاطفة او المشاعر . فهو يجمع بين المعرفة والمشاعر والارادة عندما ينشىء علاقة شخصية حيــة مع الله ، ولكى يقنع الدنيويين ، قدم باســكال برهان « الرهان » المشهور . فاما أن الله موجود أو غير موجود . فلماذا لا نراهن على وجوده ، لأن هناك الكثير مما سنجنيه من هذا السعى ، انه شىء ليس اقل من سعادتنا الأبدية . وتفرض علينا الرياضيات الاحتمالية أن نضحى بالمتناهى فى لعبة لا يختلف فيهمـا « المفرد » عن « الزوج » حتى نربح اللامتناهى . غير أن باسكال رغم أنه كان عالما رياضيا عظيما ، لم يذكر أبدا أن البرهان الرياضى يصلح لله . فالله قد بقى دائمــا مختبئا فى نظره ، ولا يستطيع القلب الاقتراب منه الا فى لحظات الايمان .

والواقع ان لوك رغم أنه لم يك رياضيا ، قد دفع البرهان الرياضى فى هذا المجال الى ما هو أبعد من باسكال ، وأكد أن أدلة وجود الله « تعادل اليقين الرياضى » ويستطاع الحصول عليها بالقيام باستنتاجات رياضية صحيحة من الوقائع والقضايا البينة فى ذاتها . ان هذا النوع من الأقوال يضع لوك آمنا بين العقلانيين الدينيين فى القرن السابع عشر .

---

(١٨) Pascal — Pensées ص ٣٤٣ (انظر ملحوظة ٥) .

(١٩) نفس المرجع ص ٢٢٤ ـ ص ٢٢٥ .

غير أنه لم يك عقلانيا كاملا ، مثلما لم يك باسكال « ايمانيا » كاملا » واختلف لوك عن العقلانيين فى أوربا فى نواحى هامة • أولا — بوصفه تجريبيا ، وكذلك عقلانيا ، فانه قد رفض الأفكار الفطرية ، ومن ثم قال بأن براهين وجود الله ينبغى أن تتبرهن بدلا من قبولها حدسيا ، أى أن تكون مستمرة فى الأحاسيس والتأملات ، وبذلك تكون « بعدية » تماما ، وفوق كل ذلك ، فلقد شـــدد لوك على اللا تناسق بين الفهم الانســـانى وفهم الله ، لأن الفهم الانسانى عاجز عن ادراك اللامتناهى أو استقصاء ماهية الله ، كما ادعى الديكارتيون ، واعترف لوك متعارضا مع الفيلسوف الفرنسى مالبرانش • اعترف لوك بأنه يحيـــا فى ظلام « لأنه ليس لديه أى فكرة عن جوهر الله على الاطلاق » (٢٠) هذا لا يعنى انكار تفضيل لوك للعقل فى الدين كشىء متعارض مع الايمان الأعمى ، أو الحماسة التى انتقصـــها المـــرة تلو الأخـــرى فى الكتاب الرابع من مؤلفـــه الكبـــير An Essay Concerning Human Understanding ، والاستسلام للحماسة (وربما كان بوسعه أن يقول « القلب ») يعنى فتح الباب أمام الفوضى ، والتصديق الساذج ، ان العقل يجب أن يكون « حكمنا الأخير ومرشدنا فى كل شىء » • وبالمثل فان تركيزه عندما كان لا يواجه المتحمسين كان على ضعف العقل عند نظرته للخوارق ، والعقل أكثر من كاف « للمعرفة المناسبة لنفع الانسان ، وخيره فى هذا العالم » • غير ان الطبيعة لم تقصد مخاطرة العقل « بهضم الحقائق التى تفوق الفهم » (٢١) فبعض الحقائق بكل وضوح « أعلى من العقل ، وان لم تتعارض معه اطلاقا » ، ومن ثم فيجب أن تقبل بالايمان • ولقد سمى لوك بحق بأنه عقلانى الخوارق ، لأنه استمر يعتقد فى الواقع ، وكل ما يسمو فوق الطبيعة كما وردت فى التوراة ، باعتبارها مصدرا للحقيقة الدينية ، حتى وان كان لها دور مكمل فحسب لهذه الحقيقة • ويبدو واضحا أن لوك الذى جاء فى نهاية قـــرون عديدة من الحروب الدينيـــة فى انجلترا وأوربا قد أراد مؤازرة المسيحية التقليدية ، وان كان قد ذكر أحكاما دوجماطيقية قليلة عنهـــا بقدر المستطاع ، ايثارا للسلامة • وتفسر هذه الرغبة فى السلامة — من

---

(٢٠) لوك An Examination of P. Malebranche's Opinion of seeing All Things in God.
(كتب ١٦٩٤ — ١٦٩٥ ونشر بعد وفاته) • وفى القسم السادس ، هاجم لوك مالبرانش (أهم أتباع ديـكارت) لأنه اعتقد أنه يعرف الله الفضـــل من معرفته للهمـــه ، وأنه سيستعين بالذهن الالهى فى تفسير الذهن الانسانى » (قسم ٢٣) •

(٢١) من مذكرات جون لوك (٨ فبراير ، ٦ مارس ١٦٧٧) أعيد طبعها فى كتابه Peterking — The Life of John Locke. لـــدن ١٨٣٠ الجزء الأول ص ١٦٣ • ١٩٧٢

جهة ـ لماذا هاجم هجوما شديدا كلا من المتحمسين والعقلانيين ، ودعا الى لاهوت « معقول » بالاضافة الى رغبته فى التزام اللاهوت أضيق نطاق ممكن ٠

قصارى القول ، فان وجود الله ظل راسخا فى القرن السابع عشر ، رغم كل تحديات الشك ٠ وناقش المفكرون أفضل طرق اثبات وجوده ، اما بالايمان ، أو بالعقل ، أو بالجمع بين الوسيلتين ٠ ولكن ما القول فى طبيعة الله ؟ لقد نشب خلاف كبير بطبيعة الحال حول هذه النقطة ، وتأرجح الرأى حول مسائل مثل العون الالهى ، والكون والحرية والحتمية والشخصية واللاشخصية ٠ ومع كل هذا فمن المستطاع أن نلمح وسط الاختلافات بعض تطورات جديدة غيرت تغييرا كاملا معنى الألوهية ، كما اعتقدتها أوربا المسيحية تقليديا ٠ وبعبارة أخرى ، فان الله الذى استمر كثيرون يرونه مماثلا للاله فى الديانة المسيحية قد اكتسب أوصافا جديدة ، وفقد أوصافا أخرى تجاوبا مع أزمة الشك والرغبة فى السلام الدينى ، وكذلك استجابة للكونيات الجديدة ٠

ولقد سبق أن لمحنا بالفعل الى أحد أمثلة هذه التطورات ٠ انه الاتجاه الى الحد الأدنى فى اللاهوت ، وتبناه دعاة السلوك Latitudinarians ابتداء من ارازموس وسبستيان كاستيليو فى القرن السادس عشر الى لوك ٠ وسواء اتجه هؤلاء الدعاة الى تصغير الاختلافات من أجل السلام الدينى فى المجتمع أو كانوا متشككين فى اللاهوت ، فانهم لم يذكروا أكثر من القليل عن طبيعة الله مفضلين التركيز على الأخلاق (١)، ولقد أكد لوك أن الله أبدى قادر على كل شىء وعالم بكل شىء وخير ٠ ولكن هذه الصفات كانت من صفات التفضيل ، ومن الصفات التى يستطيع الانسان حتى عند جهله بها أن ينسبها الى الله ٠ ومن ناحية « ماهية » الله ، فان الانسان لا يستطيع أن يعرف شيئا أكثر من معرفته للماهية الحقة لحصاة أو ذبابة ، أو لنفسه هو أيضا ٠ ومن ثم فان الخلاص لا يعتمد على « التأملات » و « الدقائق » والألفاظ الغامضة والأفكار المجردة التى أصر عليها الكتاب والمجادلون فى الدين ، وفرق دعاة حرية السلوك الهولانديون ونظراؤهم من مواطنى لوك من أمثال جون هيلز من ايتون ووليم شلنجورث ، وبخاصة الأسقف تيلوتسون Tillotson ـ الذى تعلم منه لوك الكثير ـ بين الأساسيات وغير الأساسيات فى الدين ٠ فاذا أردنا تحقيق الأبدية فى الحياة ، فما علينا الا أن نؤمن بيسوع كمسيح أرسله الرحمن الرحيم ، واعتمادا على عونه ، نعيش حياة كريمة (٢٢) ٠ فلا عجب اذا رأينا لوك يتهم بأنه من دعاة الوحدة Unitarianism ٠

(١) يذكرنا هذا الاتجاه بأنصار فكرة « الدين المعاملة » ٠

والأسوأ من ذلك أن ينظر اليه فى حياته كمهد للايمان المسيحى ، ولكنه فى الحق لم يك من أنصار مؤلهى الطبيعة . غير أنه ، كما سبق أن أوضحنا - كان يعترف فى وجود حقائق « فوق العقل » فى الدين ، ويؤمن بمعجزات الكتاب المقدس ، وبقى تابعا للكنيسة الانجليزية ، بينما حاول توسيع آفاقها . وما أراد لوك القيام به - وهذا هو طابع دعاة حرية السلوك L كلها - هو تحويل مركز الثقل فى الدين من اللاهوت الى الأخلاق ، فاذا كانت ماهية الله لن تعرف الى الأبد ، والأمر بالمثل فيما يتعلق بماهية الأجرام السماوية ، فعلى الأقل بوسعنا أن نعرف « على نحو كامل » - كما يقول لوك : « الماهية الحقة للأشياء التى تدل عليها مصطلحات الأخلاق » . ان هذا هو ما يناسب عقل الانسان ، وليس دقائق التأملات اللاهوتية وخواطرها ، ان ما يناسب عقل الانسان هو المعرفة الأخلاقية ، التى استخلص لوك منها القول بأنها : « العلم المناسب للبشرية بوجه عام ، وهى المهمة المناسبة لها » (٢٣) ، واذا أتبعها الانسان اتباعا صحيحا ، فانها ستيسر له أن يتوافق ويتسامح على خير وجه ، ويعيش فى سلام مع الآخرين .

كان هناك تطوران آخران عظيما الأهمية ، شارك فيهما لوك بقدر ما ، ورغم ما بينهما من تناقض الا أن هذين التطورين كانا من نتائج الثورة العلمية والسبل المستحدثة فى تنظيم المكان وتصوره كشىء مرئى ، وحركة الأجرام فى الفضاء ، والتطور الأول قد سبقت الاشارة اليه فى فصل سابق عندما ذكرنا دفع الله خارج الكون . وبذلك تحول الله الى ساعاتى رفيع المقام ، أو بتعبير الكسندر كويره Koyré الى اله يوم سبت الراحات » عند العبرانيين ، فهو يحيا فى حالة سكون وراحة ، وغائب من العالم ، بعد أن أتم الفعل الأصلى للخليقة ، وكان هذا التطور الذى لم يظهر مكتملا عند أحد من المفكرين البارزين مؤشر اتجاه تأليه الطبيعة . واتجه التطور الآخر الى الاتجاه المقابل . فقد أكد أن الله عالم بكل شىء فى العالم ، بل وجعل هناك هوية بينه وبين العالم فى بعض جوانب ، ونستطيع القول بأن هذا التطور الأخير قد أدى الى اتجاه « رومانتيكى » . وبوسعنا الاهتداء الى الجمع بين النظرتين : الله الغائب والله الكامن - فى نفس الشخص . ففى عصر التجديد اللاهوتى ، لا مفر من أن تكون هناك درجات متفاوتة فى الشدة والخفة فى الارادة ،

---

(٢٢) هذه هى النتيجة المستخلصة من كتاب The Reasonableness of Christianity, ١٦٩٥ (انظر بوجه خاص القسمين ١٧٢ ، ٢٥٢) .

(٢٣) An Essay concerning Human Understandig — Locke.
الكتاب الثالث - الفصل العاشر القسم السادس عشر - الكتاب الرابع الفصل الثانى عشر القسم الثانى .

وأن لا تكون دائما منطقية بالمعنى الدقيق عن خاصـة العلا النسبى أو الكمون النسبى ، أو النعمة الالهية . وكان هناك أيضا بعض اساءة للفهم ، بعضها ربما كان متعمدا ، فيما قاله مفكرون معينون عن الله ، أو حاولوا قوله عنه .

ومال ديكارت لعشقه للعلم الجاليلى (نسبة الى جاليليو) الى ناحيه النظرة الأولى . ويفترض أن باسكال قد قال عن ديكارت أنه كان مستعدا للاستغناء عن الله لولا حاجته اليه « لكى يعطى نقرة تحريك العالم ، وبغير ذلك فانه لم يك بحاجة اليه » (٢٤) . ان تأكيد باسكال هذا لم ينصف ديكارت . فلقد أبقى ديكارت ــ وكان يمارس شعائر الكاثوليكية ــ قدرا كبيرا من التأليه التقليدى فى مذهبه ، وكتب فى التأملات : « أعنى بكلمـة الله جوهرا لامتناهيا وثباتا أبديا واستقلالا وعلما بكل شىء ، ومن خلقنى وخلق كل الموجودات ، وأخرجها للحياة » (٢٥) . ان هذه هى الصفات المقدسة التقليدية ، وتلاحظ أيضا عند لوك . وتحدث ديكارت أيضا عن حفاظ الله المستمر للعالم ، بل واستمرار عملية اعادة خلق الحركة والزمان لدفع العالم الى الحركة . وعلى أى حال ، ان هناك بعض مبررات لما قاله باسكال ــ فلقد خفف ديكارت بكل وضوح لصالح العالم الفاعلية الالهية فى العالم ، ولكنه لم يستبعدها نهائيا . فالصورة التى رسمها فى الجزء الخامس من كتاب « بحث فى المنهج » هى لكون يسير وحده ، بمجرد أن خلق الله فى الأصل المادة والحركة والقوانين الطبيعية بما فى ذلك قانون القصور الذاتى . وفى فلسفة ديكارت ، كانت وظيفة الله هى ضمان سير العالم الآلة ، واثبات يقينه وعدم استقلاله . وبعد أن تم الخلق ، استمر الاله الديكارتى فى محافظته على العالم ، وبمعنى ما استمر فى اعادة خلقه ، ولكنه لم يغير أو يتدخل فى الحركة المالوفة للطبيعة . فهذه الحركة المالوفة للطبيعة قد جعلت العالم على نحو ما نراه الآن ، أى الذى بدأ بمادة أصلية ثم ظهرت الدوامة ، التى تتحرك بفعل العلة الأولى .

وعند نيوتن ، بقى شىء أكبر من الاله التوراوى ، الذى كان « سيدا على الجميع » ، والذى كان يمارس « السيادة » . على ان اله نيوتن قد

---

(٢٤) Pensées - Pascal ف ٧٧ (طبعة Brunchivieg ــ وحاذفت ، فى طبعة (Lafuma

(٢٥) Descartes — Philosophical Essays (انظر ملحوظة ١٥) ص ١٠١ وهذا القول منقول من التأمل الثالث .

تشابه هو واله ديكارت أكثر مما يظهر على السطح ، وليس هناك من ريب بطبيعة الحال أن نيوتن قد اعتقد أن الله هو حافظ الكون وكذلك خالقه • واستنتج نيوتن من الحركات المنظمة للكواكب ان العلة الأولى لكل شيء يجب أن تكون فاعلا عاقلا ، بارعا فى الميكانيكا والهندسة » • وفضلا عن ذلك ، فقد جاء فى أعقاب خلق الله للعالم وكما قال فى Scholium الذى أضيف الى المبادىء ، ان الله يحكم كل شىء ، بمعنى ان لديه القدرة على لم شمل الكون ، بل واصلاح أجزائه عند الحاجة • وتعد وظيفة الله كمصلح هى فى الحق أساس الهراء الشهير الذى ذكر فى الفصل السابق • فتمشيا مع ما قاله نيوتن ورفاقه ، كانت آلة العالم التى صنعها الله بعيدة عن الكمال « حتى اضطر (الله) الى تنظيفها من حين لآخر اعتمادا على اجراء غير عادى ، بل واصلاحها مثلما يفعل الساعاتى » • وصور لايبنتز ـ وكان يزعم أن لديه رأيا أسمى عن الحكمة الالهية ـ الله « كعقل يفوق الدنيا Supra mundane ، ومن ثم خلق بحرية أفضل العوالم الممكنة ، ولكن فيما بعد ، وبالرغم من قدرته على القيام بالمعجزات ، فانه لم يفعل ذلك بقصد تزويد الطبيعة باحتياجاتها ، وانما لتزويدها بالنعمة الالهية • واتجه الدكتور صمويل كلارك وهو يمسك بعصا غليظة يلوح بها فى وجه نيوتن الى الاستحياء من هذه الصيغة ، وخشى أن تكون قد نزعت الى « استبعاد النعمة الالهية وحكم الله ـ فى الحق ـ من العالم » وبذلك تكون قد عنت المادية والقدرية (٢٦) : واذا قرأنا لغة نيوتن بتمعن سيبين لنا أن نيوتن فى الحق قد كان قريبا من التصور الديكارتى أكثر مما زعم كلارك ولايبنتز • وباستثناء بعض رتوق عابرة أحتيج اليها مثلا للتغلب على عدم الانتظام فى حركات الكواكب ، وللحيلولة دون سقوط الكواكب الثابتة فى الفضاء ، فقد ترك اله نيوتن العالم يسير وفقا لمشيئته الى حد كبير • وكتب نيوتن فى كتاب البصريات Optics : « بمجرد أن تشكل العالم ، استمر يسير وفقا لقوانينه أزمنة طويلة » وكان اله نيوتن يمارس السيادة ، ولكن لم يعن بالسيادة عادة أكثر من خلق العالم

---

(٢٦) دكتور صمويل كلارك ـ الفيلسوف وعالم اللاهوت والأستاذ فى كلية بويل وعميد سان جيمس بوستمنتر • وكان تلميذا لنيوتن وصديقا له • وما استشهدنا به كان نقلا عن لايبنتز ، والمراسلات الطويلة التى دارت بينه وبين كلارك • نشرت فى
A Collection of Papers which passed between the late Learned Mr. Leibnitz and Dr. Clarke ...
(لندن ١٧١٧) ص ٥ ـ ٧ ، ١٥ ـ ١٧ • والتعبير as his Delight appear ... يرجع الى كلارك وليس الى لايبنتز •

وتنظيمه ، وبالتبعية ، احداث التوافق فى نظام العالم (٢٧) ، لقد أراد الفلاسفة الطبيعيون فى القرن السابع عشر — بما فى ذلك نيوتن — أن يحصلوا على الأفضل فى عالمين : المحافظة على الله كخالق وضامن لليقين العلمى ، ولكن فى الوقت نفسه تخفيف دوره فى النعمة الالهية وفاعليته فى دقائق الدنيا infra mundane لصالح الاعتماد على العلم ونبؤاته ، ومن ثم حظى تشبيه الله بالساعاتى والمهندس بالشعبية ٠

ولكن ، وكما بينا آنفا ، فلم تك هذه هى الصورة الجديدة الوحيدة ، حتى عند نيوتن ، الذى كشف عن توتر ملحوظ فى تصوره للألوهية ٠ اذ تصور الله فى صورة مرئية أيضا ، أى كشىء منتشر فى الفضاء الذى دعاه بحق المجال المحسوس Sensorium ٠ وجاءت هذه الصورة لله — وتميزته بكمونها وعلوها معا والتى وهبت على أسمى نحو بالوفرة واللاتناهى — من تأثير الثورة المكانية أو الفضائية فى القرن السابع عشر ، فلقد أزعج الفضاء اللامتناهى باسكال فى بواكير القرن ، وبخاصة عندما نظر اليه كشىء من المحتمل ألا يبالى بالانسان وغاياته (٢٨) ٠ ولكن بعد وضع الله فى الفضاء ، وتصوير الفضاء كجوهر ممتد ، ولكنه ليس جسما ، وبعد الجمع بين الله والطبيعة على هذا الوجه ، كان من المستطاع اعادة الثقة للناس ، واشعارهم بالطمأنينة ٠ ان هذا الاندفاع نحو تقديس الفضاء ، أو تصوير القداسة فى صورة فضائية قد بدأ على أقل تقدير منذ عهد باكر ربما رجع الى جواردانو برونو — كما رأينا (٢٩) ٠ وعلى عهد نيوتن ، كان الاله الجديد للوفرة كما دعته مارجورى نيكلسون شيئا مألوفا ، احتل مكانا بين الآلهة الآخرين فى البانثيون ٠ وللمفارقة ، حدث هذا فى نفس الوقت الذى التحق فيه الاله الساعاتى بالبانثيون ٠ (ومتوافقا فى الزمان أيضا مع فكرة الموناد الأساسى للايبنتز الذى جعل الله بالاضافة الى كونه ساعاتيا ، أى مبدأ خارج وفوق نظام العالم ، مرتبطا أيضا بالعالم ، كأعلى حد فى النظام الهرمى (الهيرارشى للموناد) ، وتزايد كلام الناس عن الله وعلمه بكل شىء ، وشغله للمكان ، فقال نيوتن: « ان الله عالم بكل شىء ، لا من الناحية الواقعية فحسب ، وانما من

---

(٢٧) فى معنى dominion عند نيوتن يرجع الى كتاب — Richard S. Westfall — Science and Religion in Seventeenth Century England « ييل » ١٩٥٨ ص ٢٠٢ — ٢٠٣ ٠

(٢٨) انظر ص ٨٣ ٠

(٢٩) انظر ص ٨٣ ٠

حيث الجوهر » • وكتب لوك : « ان الله – كما يعترف الجميع – يملؤ الأبدية ، « ومن الصعب العثور على سبب يدفع المرء الى التشكك فى أنه بالمثل يملؤ اللاتناهى » (٣٠) •

واستعمل اسبينوزا فى الأغلب لغة تقليدية ، ورغم هذا فقد بلغ بهذه الكمونية حدها المنطقى : « الله هو الكامن ، وليس شيئا عابرا أو متنقلا (أى آت من الخارج) • وهو علة كل الأشياء » • فكل ما هو كائن كائن فى الله ، ولا شىء يمكن أن يكون أو يمكن أن يتصور بغير الله » • وهكذا • هكذا يقرأ العديد من أحكام كتاب الأخلاق (٣١) • وبعبارة أخرى ، فان الله لا يوجـد خارج أحواله ، أو مخلوقاته ، ولكنه يحيـا ويتحرك فيها • وألغى اسبينوزا « العلو » عنـد الله ، وجعل هناك هوية بينه وبين الطبيعة • وفى هذا الاجراء ، جرد اسبينوزا الله من كل ملامحه الشخصية كالارادة والفهم والخيرية وحرية الاختيار : والواقع أن هـذه الناحية هى سبب العراك بينه وبين لايبنتز • اذ اعتقد لايبنتز أن اسبينوزا قد جرد الله تماما من الشخصية ، كما فعل حقا • ولربما كان باسكال قد بغض الألوهية عند اسبينوزا ، مثلما بغض ألوهية ديكارت • فمن وجهة نظره المسيحية ، فان كلا الالهين (اله ديكارت واله اسبينوزا) رغم أنهما يمثلان قطبين منعزلين ، الهان ميتافيزيقيان ، لهما كيان لاشخصى، ولا علاقة بينهما وبين الله « القابع » فى الكتب المقدسة أو العقل الانسانى •

ثمة صفة من صفات الاله لم يسبق ذكرها ، وتحتاج الى المزيد من الاهتمام ، فيما يخص موضوع كتابنا • فحيثما يكون الله ، فانه سيظل ، فوق كل شىء ، ثابتا لا يتغير فى نظر معظم الناس فى القرن السابع عشر ، وليس من شك فى وجود ايحاء بذلك فى فكرة الوفرة ، وتجدد أفعال الله وتنوعها ، وخصوبة الله الذى خلق بسخاء ما لا نهاية له من الكائنات والعوالم • ولكن فى نظر أى انسان ينظر الى النظام الجديد للطبيعة نظرة جادة سيبدو من الضرورى أن لا يجعل الله متغيرا ، كمـا

---

(٣٠) An Essay concerning Human Understanding.
الكتاب الثانى الفصل الخامس عشر القسم الثالث – انظر أيضا لنفس الغرض كتـاب Essay upon the Infinity of Worlds out of (Henry)
(١٩٤٦) Principles وماذا قال تراهيرن •
His (Gods) omnipresence is an Endless Sphere wherein all Worlds
wherein all worlds as his Delight appear
More Platonic Principles — Traherne
His Glory Endless is, and doth Surround.
And fill all worlds, without or End or Bound,

(٣١) القولان الخامس عشر والثامن عشر من الجزء الأول من كتاب Ethics
ونشر هذا الكتاب بعد وفاة المؤلف •

فعل الهيجليون ، وأصر ديكارت على « لا تغير الله » فى كتاب مبادىء الفلسفة • وكتب ديكارت يقول : نحن نعرف ليس فقط ان الله « لا يتحرك فى طبيعته » ، ولكن « أفعاله تتصف بعدم تغيرها على الاطلاق • ومن حقيقة ان الله على أى نحو لا يخضع للتغير ، وأنه يتبع فى أفعاله نفس الأسلوب ، فاننا قادرون على الاهتداء الى قوانين معينة ، أسميها قوانين الطبيعة » (٣٢) • والارتباط فى عقل ديكارت بين الحدين ، أى بين الله وقوانين الطبيعة واضح جلى • فثبات الله هو الذى يضمن اعتمادية الطبيعة (التى يعتقد أنها من صنع الله) واليقين العلمى بالتبعية ، وبدا هذا الارتباط حقيقيا عند اسبينوزا ولايبنتز رغم أنهما ــ كما رأينا ــ قد توافرت لهما معتقدات مختلفة عن الله وعلاقته بالطبيعة • وحتى ذلك الحين ، استمر التركيز بكل وضوح على كينونة الله وليس على الصيرورة •

---

(٣٢) The Principles of Philosophy-Descartes.
الجزء الثانى ف ٢٣٦ ف ٣٧ •

٤

الانسان ـ عظمته وشقاؤه

كتب باسكال يقول : « أرباب البصـيرة يكتشفون كلا من العظمـة والشقاء فى الانسان • وبعبارة أخرى ، يعرف الانسان أنه شقى ، ومن ثم فان شقاءه يرجع الى أنه كذلك ، ولكنه عظيم للغاية ، لأنه يعرف ذلك » (١)• وأجمل لغز باسكال الشهير فكر القرن السابع عشر عن الانسان • فمن ناحية ، نظر الى الانسان على أنه شقى الى أبعد الحدود ، لأن الخطيئة تسيره ، أو بأسلوب أكثر علمانية لأنه بوجه عام مخدوع ، وتافه وظالم وعاجز عن التحكم فى أهوائه ، وتوجيهها لغايـات خيرة ، وأحـدث الـكالفانيون واليانسينيون والأخلاقيون الفرنسيون ابتداء من لارشفوكو الى لابريير ولافونتين ، بل وأصحاب رؤى علمية مثل توماس هوبز وبييربيل تغييرات على هذه العبـارات وغيرها من الألفاظ الجارحة ، طيلة القرن • ومن جهة أخرى ، ازداد الاعتراف بعظمة الانسان أو بعظمته « بالقوة » ، لا بمعنى قدرته على الاحساس بالوعى الذاتى ـ كما ذهب باسكال ـ ولكن بوجه خاص ، لما عنده من قدرة عقلانية وقدرة على السيطرة على الطبيعة • وعزز الاتجاه التشاؤمى تأثير القديسين بول واغسطين بعد أن دعمته حركـة الاصلاح الدينى ، والأحداث القريبة العهد فى التاريخ السياسى والدينى • وشجع العلم ، رغم أنه أثار مشكلات جديدة حول كل من الطبيعة البشرية وأحوال البشر على ظهور نظرة أكثر تفاؤلا • وكانت الغلبة بين النظرتين للنظرة الأولى • ولكن وكما ولدت آلهة جديدة فى القرن السابع عشر ، كذلك ولد اناس جديدون ، أو صورة جديدة للانسان ـ ولنفس السبب

---

(١) Pensées - Pascal ص ٢٣٧ ترجمة Martin Turnell من طبعة Lafuma

الى حد ما ـ فلم يعد الانسان الأغسطيني الذى انحاز اليه الكثيرون يناسب تماما النغمة العلمية فى العصر الحديث الجديد ·

وقبل أن نفحص هاتين النظريتين الانثروبولوجيتين المختلفتين دراسة فاحصة ، من المهم أن نذكر شيئا واحدا تشتركان فيه ، وكان من السمات الشائعة فى القرن السابع عشر ، وكذلك فى ابكر فكر أوربى · فلقد اتجهت النظرتان الى اتباع ما قد يسمى بالنظرة الكلاسيكية للموضوع، فى مقابل النظرة التاريخانية ، فلقد زعمت النظرتان أن الطبيعة البشرية لا تتغير ، ولكنها هى هى من ناحية أساسية فى كل زمان ومكان·ولا يعنى زعم هذه المطابقة بأى حال انكار تنوع السلوك الانسانى ، تبعا للمزاج (الدموى والصفراوى وما الى ذلك) أو انكار كثرة العادات ، واختلافها من مجتمع أو شعب لآخر · وفى الواقع ، وكما أشار بول هازار فان ما ساعد على تعلم درس النسبية بسرعة كبيرة نوعا كان انتشار الاسفار عبر البحار ، والاطلاع على أدب الرحلات (٢) · ومع هذا فقد عنت هذه النسبية عند تطبيقها أساسا الاعتراف « بوجود تنوعات لا متناهية فى القوانين وتطبيقاتها عند الشعوب » ولكنها لم تعن أى اختلاف أساسى فى الطبيعة البشرية · وكما اتجه بيل الى القول فى الفقرة التى استشهدنا بها من قليل من كتابه « القاموس التاريخى والنقدى » ١٦٩٧ فان المرء يستطيع أن يتعرف بلا صعوبة على رذائل من سمات كل شعب ودين وكل قرن ، « والى أفعال خيرة يستطاع مصادفتها فى شتى الأنحاء » (٣) ومن الحق أن هوبز قد أنكر صراحة وجود أى شيء مثل « الانسان بوجه عام » · اذ اعترضت « الاسمية » الكامنة فيه وقالت ان « الانسان » هو مجرد اسم ، وأن الأفراد المختلفين هم وحدهم الذين يمثلون الحقيقة ، ومن ثم فثمة تنوع متعدد يختلف من فرد لآخر من ناحية المشاعر والمعارف والآراء والعادات ، بيد أن هذا لم يمنع هوبز من الاتجاه قدما والتعميم كما يشاء عن « الانسان » ، وجاء كلامه فى هذا المجال على رأس فصل أساسى من كتابه اللوايتان (١٦٩١) اذ كتب يقول : « فانا فى المقام الأول أرى أن هناك ميلا عاما عند البشرية جمعاء يتمثل فى الرغبة الدائمة القلقة فى الحصول على القوة ، التى لا تتوقف الا عند الموت (٤) » ·

(٢) Le Crise de la conscience européenne — Paul Hazard.
(بوافان ـ باريس) ١٩٣٥ الجزء الأول ص ١٤ ، ص ١٥ ·

(٣) Dictionnaire historique et critique — Pierre Bayle

(٤) — Leviathan — Thomas Hobbes
الجزء الأول الفصل ١١ انظر أيضا الى كتاب هوبز : The Elements كيمبردج ١٩٢٨ ص ١٥ ·

ولا جدال أن هوبز لم يشعر بأى احساس بالانسان كنتاج للتاريخ ، وبأن الطبيعة البشرية تصنع ويعاد صنعها بلا توقف فى المكان والزمان ٠ والأمر بالمثل فى حالة بيل الذى أعرب صراحة عن ايمانه بوجود « فكرة عامة عن الانسان » ٠ فثمة تماثل بين اليهود والمسلمين والمسيحيين والهنود والمغول وسكان القارات ، وسكان الجزر من نبلاء وعوام ، فمهما حدث من اختلاف بين أنواع الشعوب فى كل شىء آخر « فانهم يتماثلون فى ناحية المشاعر (الأساسية) بحيث ربما استطاع المرء القول بأنهم يقلدون بعضهم بعضا » (٥) ٠ وتحدث المسيحيون من كل الطوائف بالمثل عن الطبيعة الكلية للانسان ، كما فعل أيضا الأخلاقيون العلمانيون ، كما سنرى ٠ ولا يخفى أن الصيرورة نادرا ما بدت من تصور الأوروبى للانسان ، كما هو الحال أيضا فى تصور الله ٠

فاذا عدنا الى نقيضى باسكال ، فلنبدأ بالشقاء أولا ، فينبغى أن يؤكد أن الشقاء لم يتسن اطلاقا تحقيقه تحقيقا كاملا ٠ ولا يتشكك أى مسيحى، وباسكال بالذات ، فى المكانة الخاصة ، أخلاقيا ودينيا للانسان فى الكون ، التى رفعته أسمى كثيرا من الدواب ٠ وأثنى باسكال — الى جانب ذلك — على الفكر الانسانى ، وعلى القلب بخاصة ، لأنه قادر — كما رأينا — على ادراك الله حدسيا ، غير أن ما قيل عن شقاء الانسان فى كتاب الخواطر هو الذى يسترعى الانتباه ، ويعد أساس دفاع باسكال عن المسيحية ، لاعتقاده أن الانسان شقى بغير اله ، ولأنه أيضا فى حاجة يائسة الى عون الله الخاص ، أى الى النعمة الفعالة ، زائد النعمة الكافية لكى ينقذ ٠ ويعتقد باسكال ان للانسان طبيعتين ، احداهما خيرة والأخرى مرذولة أو شريرة ٠ فلقد خلق الانسان خيرا فى صورة الله ، ثم أفسدته الخطيئة الأزلية ، ومفتاح « انثروبولوجية » باسكال هو الخطيئة الأزلية ، أى الخطيئة التى اقترفها آدم وانتقلت الى ذريته ٠ وبعد هذه الخطيئة الأزلية ، فقد الانسان « طبيعته الأولى » ، وأصبح كما يمكن القول ، « ملكا ساقطا » فلقد أصيب عقله بالعتمة ، واعتاد على الشهوة ، وأصبح يعيش فى زلزلة فى انتظار الحكم بالموت الأبدى (٦) ٠ وكان هذا التصور للطبيعة البشرية الساقطة من الأفكار الشائعة بطبيعة الحال فى الأنثروبولوجيا المسيحية ٠ ولكنه فى صورته الأغسطينية المتطرفة قد تعرض للتشديد من حركة الاصلاح الدينى ، لا عند البروتستانت وحدهم

---

(٥) Pensées diverses sur la comète — Bayle (١٦٨٢) القسم ١٣٧ ٠

(٦) Pensées — Pascal ف ٢٢ ، ف ٣٩٥ (انظر ملحوظة ف ١) ٠

(وعند كالفان بوجه خاص) بل وعند الكاثوليك في رد فعلهم ضد « التراخيص » اليسوعية ، وتعلمها باسكال من اليانسنيين الذين استمدوا تعاليمهم من كتاب اغسطينوس لكورنيليوس يانسينوس الذى سبق أن شغل وظيفة أسقف ايبر · وكتاب يانسينوس « أغسطينوس أو مذهب القديس أغسطين فى صحة الطبيعة البشرية ، ومرضها ودوائها » · الذى نشر بعد وفاة المؤلف(١٦٤٠) ثم شجبه البابا بعد ذلك فقد هاجم الفلاغوسية قديمها وحديثها وأكد متعارضا مع اليسوعيين (الذين رجمهم بالفلاثميين المحدثين) بأنهم وراء فساد الطبيعة البشرية بعد السقطة ، وفقدان الانسان « لحرية عدم المبالاة والقدر » (٧) · وعلى نقيض ذلك ، فقد أعطى اليسوعى الاسبانى لويس مولينا وتابعه ليسيوس الانسان الحرية ، المبنية على ما سماه « النعمة الكافية » لاختيار الخير وكذلك الشر وهى التى تزوده بالقوة التى تساعده بقدر ما على الخلاص · ونبذ باسكال الذى تدرب على يد اللاهوتى اليانسينى أنطوان أرنولد Arnauld صراحة لاهوت النعمة اليسوعى ـ وبالتبعية الانثربولوجيا اليسوعية ، والأخلاقيات اليسوعية أيضا فى كتاب رسائل فى النعمة الالهية ١٦٥٦ ـ ١٦٥٧ ·

لم يكن هذا المذهب القاسى انحرافا فى الفكر المسيحى فى القرن السابع عشر · اذ كان متوازيا بدرجة ملحوظة مع حركتى كالفان والبيورتانيين المعاصرين ، والتى كثيرا ما قورنت بهما بحق حركة اليانسينية ، وكذلك بعض الانجليكان ، فى عصر الملكة اليزابث المتأخر ، وبواكير الياكوبية ، وان كانت البيورتانية قد ذهبت الى ما هو أبعد من اليانسينية ، أو بكل تأكيد الى ما هو أبعد من باسكال فى الاصرار على نسبة الفساد بأكمله للانسان ، ان هذا هو الاختلاف الأساسى بين الانجليكان والبيورتان · فالبيورتان لا يسمحون بأى طبيعة وسط بين الملائكة والدواب ، مثلما يرى الانجليكان وكذلك اليسوعيين · فلقد وضع البيورتان ـ للحفاظ على السيادة المطلقة لله ، جسرا لا يعبر بين الطبيعة والنعمة الالهية · فلم يكتفوا بالقول بأن الانسان لا يستطيع تحقيق خلاصه (ولم ينكر الانجليكان ذلك) ، ولكنه لا يستطيع الاستدلال بوضوح ، أو القيام باختيار حر حتى فى المستوى الطبيعى ، وقال وليم بركنز أكثر

---

(٧) «Pelagianism» مصطلح ينسب الى الراهب البريطانى Pelagius الذى أكد حرية ارادة الانسان معارضا بذلك القديس ، اغسطين · وتعنى « حرية عدم الاكتراث او المبالاة » أو « اللاتحديد » القدرة على اختيار الخير وكذلك اختيار الشر · واعتقد القديس اغسطين ، كما اعتقد بعده جانسينيوس أن الانسان قد فقد حريته بعد السقوط ، ولكنه لم يفقد حرية الارادة · اذ ظلت ارادة الانسان الساقط حرة ، أى قادرة على اختيار الشر

اللاهوتيين البيورتان اتباعا للمنهج النسقى « ان الخطيئة الأزلية هى التى تؤكد الفساد فى تصوراتنا الأولى ، وبذلك تصبح كل ملكة من روحنا وجسمنا معرضة للشر (٨) » وذكر دوردرخت من المجمع القدسى فى هولاندة (١٦١٨) ملخصا المذهب الكالفانى الرسمى فى الموضوع فقال ان الله بينما يصطفى بعضا ، فانه يحكم على آخرين بالشقاء الأبدى ، وقال بعضهم ان هذا الحكم قد صدر حتى قبل ان ترتكب أى خطيئة (٩) ، وانسحب المعترضون فى هولاندة وكذلك الأنجليكان بوجه عام من هذا النوع من التطرف الأغسطينى الذى دفعه الحرص على حرية الله وعدالته الى انكار رحمته ، ولم يعترض أحد على أن الانسان فى محنة سيئة ، واتجه بعض الانجليكان بعد شعور بالاغتمام ــ كما رأينا من قبل أثر الفوضى الفكرية والدينية فى العصر ــ الى تكرار القول بأن الشر داخل فى طبيعة البشر ، ومن امثال هؤلاء الشاعر الانجليزى جون دون ، الذى تعجب فى موعظة عيد الميلاد سنة ١٦٢٩ وقال : « الانسان ! كم هو تعس ولا قيمة له ! ، الانسان الذى لو اجتمع مع آخرين فانهم جميعا لن يتساووا فى قوتهم مع قوة ملاك واحد ٠٠ انه الانسان الذى قد يعد أحقر من دودة » ، كتلك التى تتغذى على جثمانه فى القبر وعلى ضميره فى السعير (١٠) • ومن بين هؤلاء الانجليكان جودفرى جودمان راعى كنيسة الملكة فى انجلترا، والأسقف فيما بعد ، الذى بين فى كتاب سقطة الانسان ١٦١٦ ، كيف أفسدت الخطيئة الأزلية الطبيعة والدولة معا • فلما كان الانسان بمثابة الكون الأصغر (ميكروكوزم) أو عالما كاملا مصغرا ، ولما كان العالم قد صنع له ، فان فساده لن يستطيع الحيلولة دون انهيار كل الأنظمة المترابطة معه ، وعلى الرغم من اختلاف هذه النظرة فى درجة التشاؤم ، وايمانها بالأصل ، الا أنها كانت تعبر عن الروح الأغسطينية فى أفضل أحوالها •

---

(٨) A Golden Chain or Description of - William Perkins Theory
(نشر اول مرة ١٥٩٠ ، واعيد نشره جملة مرات) • وتناولت ثلاثة فصول منه « الخطيئة و « سقطة الانسان وعصيانه » و « الخطيئة الأزلية » •

(٩) تارجح الـ Synod ـ كما فعل الكالفانيون بوجه عام ، من ال Supra Lapsarianism الى infra lapsarianism واعتقد الفريق الأول أن الاختيار لاحق لحرية الاختيار عند الله ، قبل خلق العالم ، واعتقد الفريق الثانى أن اللا اختيار او اللعنة الأبدية قد اعلنها الاله العادل كنتيجة للخطيئة الأزلية •

(١٠) Sermons - John Donne من جمع Evelyn Simpson و George Porter ــ كاليفورنيا ١٩٥٨ ــ الجزء التاسع ص ١٣٦ •

ونهضت نزعة اغسطينية علمانية تماثلت فى تركيزهـا على شقاء الانسان هى والأغسطينية الدينية • وليس مصطلح الأغسطينية العلمانية بالمصطلح غير الموفق • فرغم أن هذه النزعة لم تتحدث بلغة الدين ، الا أن مصدرها قد نبع ـ من جانب ـ من التراث الدينى • واعترف بييربيل الذى نشأ كهجنوت بالكثير من هذه الحالة عندما كتب أن مبادئه « قد انبثقت من مبادىء القديس أغسطين ، وما قاله عن فساد الانسان » (١١) ، وان كنا نستطيع اكتشاف أصلها فى « الحركة المناهضة للنهضة » ، والتى يمكن ان يقال أنها بدأت بشخصيات مثل ماكيافيلى ومونتـانى ، وبالشـعور بالاحباط من التاريخ القريب العهد ، وقال تيودور سبنسر فى احدى المرات أن النهضة فى بواكيرها قد قارنت الانسان بالملائكة ، بينما اتجهت أواخر النهضة الى مقارنته بالدواب (فمثلا فعل مونتانى ذلك فى مقاله دفاع عن ريمون سيبون ـ أطول مقالاته) • وفى القرن السابع عشر ، مثل كل من لارشفوكو ولابريير هذا الاتجاه الأخير ، أو المضـاد للنهضة ، فى رد فعلهما ضد المثل الرواقى القديم للانسـان ، وسينـاقش فيما بعد بتفصيل أكبر ، ولكن لعل تأمل الأحداث المعاصرة هو الذى زود بصفة أساسية هؤلاء الناس بنظرتهم الأقل مثالية ، كالحروب الدينية الفرنسية فى حالة مونتانى ، والحرب الأهلية الانجليزية واضطراباتها فى حالة هوبز ، واذلال التاج الفرنسى للارستقراطية المتشامخة عند لارشفوكو ، والتعصب الدينى فى حالة بيـل • أما لابريير فقـد تأثر بالحيـاة فى شـانتييه وفرساى ، فقد فتحت عينيه البورجوازيتين وأطلعتاهما على الظلم والفساد فى النظام الاجتماعى ووصف لارشفوكو ـ الذى كان من المحاربين القدماء فى « الفروند » وتأثر تأثرا شخصيا بنتائجها ـ بعض هذه الأحداث فى خواطره (١٦٥٩ ـ ١٦٨٠) • واستنتج فى لهجة مريرة بأنه حتى اذا لم يخرج القرن الحالى أحداثا غير عادية أقل من القرون الغابرة ، فانه يتفوق عليها جميعا « فى زيادة الجرائم » وكتب يقول : « ان فرنسا حاليا مسرح نرى معروضا عليه كل جرائم القدامى التى رواها التاريخ والحكايات » • وأرجع ـ كما فعل الآخرون ـ الجرائم الى البشرية (١١) : « ان الرذائل سمة كل عصر ، فالانسان قد فطر على القسوة والفسوق (١٢) » •

---

(١١) Continuation des Pensées diverses sur la - Bayle comète.
استشهدت بها اليزابث لابروس فى كتاب Pierre Bayle لاهاى ١٩٦٤ ص ٨٠ ملحوظة رقم ٣٦ •

(١٢) Réflexision diverses — François de la Rochefoucauld.
القسم ١٩ ـ «Des Evénements de ce sèicle»

كان شقاء الانسان اذن هو النغمة التي رددتها الأغسطينية (العلمانية والدينية على السواء) • وغالبا ما كانت هذه النغمة موضوع الدراما الحديثة في كل من انجلترا أو فرنسا ، وأهم من كل ذلك ، عند الكتاب العديدين للحكم والخواطر والسخريات والحكايات ، التي حظيت باعجاب كبير في القرن السابع عشر • وثمة أثار عند كل هؤلاء الكتاب للصور السامية للانســـان كرجل البـــلاط Courtier والانســـان المخلص الأمين honnête homme في عصر النهضة والانسان الفاضل homme de merite البورجوازي ، الذي قارنه لابريير مقارنة ودودة بمحدثي النعمة Parvenu ورجال المال والنفعيين ، وجباة العوايد في الأرياف الذي كانوا ينهبون الانسان • ولكن على الجملة ، كانت صورة الانسان التي استطاعت اقناعهم هي الصورة اللابطولية السافرة للانسان الخاضع للأنانية والهوى ، والمنحل اخلاقيا ، والذي لا يسيطر على روحه ونفســه بأي معنى • ولما كان قد صور دائما على هذا الوجه ، لذا يؤمل الكثير في امكان اصلاحه ، ورفعه فوق الطبيعة ، اللهم الا اذا حدث تدخل خاص من الله • وهو ما كان يردده الأغسطينيون الدينيون • وأما أن الانسان منجذب تجاه الشر أكثر من الخير ، فأمر بدا لبيل « مؤكدا كأي مبدأ من مبادىء الميتافيزيقا (١٣) » •

وفي الأدب الفرنسي ، تركز النقاش حول الطبيعـــة البشرية على الصراع بين العقل والمشاعر •واعتنق بيير كورني (أبو الدراما الفرنسية) النظرة الكلاسيكية القائلة بأن العقل أو الارادة لديهما فرصة ذهبية لكبح جماح الحسيات • وهذا هو الذي دفع ـ في الحق ـ أبطال المسرحيـــات (كالســـيد Le Cid وهي أكثر تمثيليات كورني شعبية) الى وضع الشرف في مكانه أسمى من الحس ، وبذلك يمكن القول بأنهم فرضـوا مبدأ النظام على فوضى الغرائز والشهوات • غير أنه في العصر الكلاسيكي ، كان الناس معنيين باستعادة النظام والحفاظ عليه ، وان كان عدد قليل من الأدباء قد آمنوا بالصورة التي رسمها كورني • ومن المؤكد أن راسين لم يكن بين هؤلاء المؤمنين وكذلك موليير ، بل ولم يك كورني بالذات مؤمنـــا بذلك دائمـــا • فلقـــد قـــدم راســين ـ الذي تعلم عنـد اليانسنيين (١٤) ـ شخوصا مأسوية على المسرح (مثل فيدر) غرقت في

---

(١٣) Nouvelle Lettres sur l'Histoire du Calvinsime — Bayle.
(استشهدت بها اليزابث لابروس في كتاب بييربيل) .
انظر ملحوظة ١١ ص ٨٢

(١٤) بينما تعلم راسين عند اليانسيين (وكتب فيما بعد تاريخا لـ Port Royal ولدير اليانسينية) تعلم كورني عند اليسوعيين ، واعتقد مثلهم في حرية الارادة •

الحب حتى آذانها . وفقد العقل سيطرته عليها وبذلك أطاحوا بكل شيء بما في ذلك المجتمع ، وأوقعوه في الفوضى (désordre) . « ان عقلي الضعيف لم يعد قادرا على التحكم في » . لقد قالت فيدر هذه الكلمات بعد أن عجزت عن لم شتات نفسها ، وأرغمت على العيش في ظل الأصفاد المخجلة لغرامها بهيبوليت . لقد قيل أن راسين قد بالغ في تصوير الأركان الخلفية القاتمة من الطبيعة البشرية التي ينشدها البشر بقصد للاستمتاع بمشهد موت أنفسهم والآخرين ، وهلاكهم (١٥) . بطبيعة الحال ، كان اكتشاف هذا الركن الخفي ، والاختلاف بين المظهر والحقيقة في الطبيعة البشرية هو الذي أدى الى الشعور السوداوي عند هاملت : « ان قدوتهم هي الدواب » ــ « كيف تشبههم بالله » . وباختصار لم يعد انسان عصر النهضة يستهوي هاملت بعد أن اكتشف الجرائم والخيانة وسفاح القربى والجرائم التي يستطيع الانسان الاقدام على ارتكابها .

ومع هذا فان الحجة التي ارتكن عليها الأخلاقيون في القرن السابع عشر لم تك القول بأن العقل ضعيف ، ولكنها أن العقـــل لا يؤثر على السلوك . وكرر بيل هذه الحجة في كتابه Pensées diverses sur la comète (١٦٨٣) حيث حاول مرة أخرى أن يبين الافتقـــار الى التـــوافق بين المعتقدات الدينية (كالاعتقاد مثلا في وجود اله عادل والاعتقاد في وجود جنة ونار بعد الموت) ، والممارسة الأخلاقية : « دعوا أي امريء يتصف بالعقلانية ، كما تشاءون ، غير أنه لا يقل عن ذلك حقيقة أن أفعاله لا تكاد تتوافق مع مبادئه (١٦) . فأي انسان يحسن التعقل بقدر كاف (١٧) . والأشنع من ذلك أنه يدرك الاختلاف بين الحق والخطأ ، الا أنه عندما يقبل على العمل تتحكم فيه « ربما دائما » أهواؤه ومزاجه أو القوة أو العادة . وقال لابريير الكثير من هذا القول عنـــدما ناقش في كتابه الشـــهير Characters الحقب الثـلاثة التي يمر بهـا الانسان . ففي الحقبة الأولى ، أي حقبـة الطفولة يعيش الانســان خاضعا لغرائزه ، كالحيـــوانات .

---

(١٥) اقرأ في هذا الموضوع ملاحظات مارتين تيرنل الثاقبة ، كتاب The Classical Moment - New Directions نيويورك ١٩٤٨ .

(١٦) Bayle — Pensées sur la comète القسم ١٣٦ .

(١٧) كان بيل قادرا على التعقيب على ضعف العقل بكل سهولة وعلى ميله للتضليل ، غير أن النقطة التي ركز عليها في كتاب Pensées هي ان العقل بمجرد ادراكه المبادىء الأولى (التي قد تكون زائفة) فانه من المستطاع الاعتماد عليه في استخلاص النتـــائج المنطقية المبنية على هذه المبادىء .

« ولكن هنـــاك حقبــة ثانية تجيء عندما ينمو العقل وعندما ينضج ، عندما يقبل على العمل ـ فيما يحتمل ـ اذا لم تحجب السحب فكره ، أو كما يمكن القول : اذا لم تطفيء جذوة عقله المبتـــكرات التى تخلقها القوانين ، وسلسلة من الأهـواء التى يعقب كل منهـــا الآخـر ، وتقودنا الى الحقبة الثالثة وفيها يكون العقل قد نضج ، وبدأ يؤتى ثماره ، ولكنه بدلا من ذلك يصاب بالفتور والبطء بحكم السن والمرض والمعاناة ، وتختل حركة تروسه بعد أن يبلى بعضها · ومع هذا فان هذه الحقب الثلاث هى التى تعتمد عليها حياة الانسان برمتها (١٨) » ·

« ليس لدينا القوة الكافية التى تساعدنا على اتباع عقلنا » (١٩) · ويسرت عبقرية لارشفوكو له استقطار حكمته ممـا كان شـعورا عاما مشتركا بين الأخلاقيين الفرنسيين ، كما لا يخفى ·

وتضمنت هذه الدعوى الأخلاقية شيئا أكثر من التلميح الى الحتمية ، أو حتى الحتمية الجسمانية · فقد آمن لارشفوكو ولابرييز فى نظرية كانت تحظى بالشعبية آنئذ فى الدوائر الطبية ، أرجعت الميول الانسانية الى أمزجة الجسم · فطريق الانسان قد رسم له مقدما لا بفعل طبيعته الشعورية، التى يشترك فيها مع الآخـرين ولكن بفعـل مزاج معين ، أو خليط من الأمزجة التى ترد الى الدم والعصارات الصفراء والسوداء ، التى وجدت عنده منذ مولده · فثمـة تناظر بين الأهواء والأمزجة · وربمـا أضاف لارشفوكو أيضا الحظ ، الذى يتساوى هو والخطيئة الأزلية فى أثره · فكل هذه العوامل تؤثر تأثيرا طاغيا على الارادة والسلوك ، بالتبعية :

« تتبع أمزجة الجسم طريقا عاديا ومحكوما يحرك ارادتنا ، ويغير مسارها ، دون أن يلحظ ، وتحدث هذه الأمزجة فى الخفاء ، وتدريجيا ، امبراطورية خفية فى داخلنا · فرغم أن الناس يخدعون أنفسهم عنـــد تقدير أفعالهم الكبيرة ، الا أنها فى الأغلب ليست من نتـــائج تخطيط عظيـم ، ولكنها من نتـــاج الحظ (وعشوائيته) فالحظ والمزاج يحكمان العالم · وعادة يعتقد الانسان أنه يقود ولكنه فى الحق يقـــاد · وبينما يحاول عن طريق العقل أن يبلغ هدفا ما ، فان قلبه يسحبه دون أن يدرى تجاه هدف آخر (٢٠) » ·

---

(١٨) De l'homme — Caractères — La Bruyère
(رقم ٤٩ فى الترجمة الانجليزية التى قدمتها جان سعيوارت (Penguin الجلترا ١٩٧٠ ·

(١٩) Maximes morales - La Rochefoucauld (طبعة ١٦٧٨)

(٢٠) نفس المرجع ف ٤٣ ، ص ٥٧ ، ف ٢٩٧ ، ف ٤٣٥ ·

فى هذه الحكم وغيرها ، لم يكتف لارشفوكو بوخز اعجاب الانسان بنفسه ، ولكنه جرده من تحرره • لقد أسرفت الصـــورة الرواقية التى رسمت للانسان الحكيم ، والتى امتدحتها (الانسية) أو الهيومانية ، فى عصر النهضة ، أى الانسان الذى كان يتحدى الحظ ، ويتحكم فى أفكاره وأفعاله ، حتى اذا لم يتمكن من السيطرة على الكون •

« ان الرواقية شطحة من شطحات الوهم • انها فكرة مثل جمهورية افلاطون » ، كما قال لابريير (٢١) • ولا يعنى هذا عجز التربية والقوانين عن تحضير الانسان وكبح غرائزه ، وتوجيهها لخدمة المجتمع بانتزاع الخوف من العقوبة أو الرغبة فى الثناء والمجد • ولكن وتمشيا مع ما قاله بيل فان التربية بالاضافة الى آثارها النافعة قد يكون لها آثار سيئة كاخضاع الناس لأهواء المربين والمجتمع ، كما يحـــدث فى التعصب والاضــــطهاد الدينيين • وعلى أى حال ، لن تستطيع التربية استئصال جرثومة الفساد من روح الانسان » ، والتى قارنها بيل بنار قريبة من مادة مشتعلة (٢٢) • ولما كان ذلك كذلك ، فلماذا نسخر من أخطاء الانسان بعد أن رأينا أنها أساسية فى طبعه • لقد استثار فيلينت صاحب الحكمة الدنيوية الذى قد يتحدث أحيانا بلسان موليير صديقه السوداوى السيست فى رواية Misanthrope (١٦٦٦) « بأن يعامل الناس كما هم ، ويتركهم ، فى حالهم » ، فالحكيم يقبل الموقف ، وليس هناك حماقة أشنع « من محاولة اصلاح المجتمع » أو الطبيعة البشرية ، التى تعد « حيوانية » ، ولكنهـا قادرة فى بعض حالات على القيام بأفعال خيرة (٢٣) •

وبالمقارنة بناحية الشقاء التى ركز عليها هؤلاء الكتاب وغيرهم ، فان ناحية « العظمة » ، قد شغلت حيزا أضيق ، ولم تحدث الا القليل من الاقناع • غير أن هناك أنثروبولوجية متفائلة كانت تتاهب للظهور ، وتحددت ملامحها ، والحق أنه من المستحيل فهم بعض الأفكار الطارئة عن المجتمع والتاريخ بغيرها ، فعلينا أن نذكر أن باسكال كثيرا ما تحدث عن عظمة الانسان ، ولكن اشاراته كانت دائما تتجه الى حالة آدم الأصلية- فى جنة عدن أو الى مخلفات هذه الحالة فى الانسانية الساقطة • ومع هذا

---

(٢١) «De l'homme» — Caractères — La Bruyère.
غـ ٣ ـ كثيرا ما هجا لارشفوكو أيضا الفلاسفة الرواقيين وبخاصة سنيكا •

(٢٢) Pensées sur la comète — Bayle قسم ٢٣٨ •

(٢٣) تجىء لصيحة فيلينت بعد تنديد السيست الشهير بالطبيعة البشرية فى الفصل الأول ـ المشهد الأول « الى أنظر لكل الناس نظرة قاتمة واحدة •• الخ » •

فعندما أعلن فرنسيس بيكون عن نيته فى ال Magna Instauratio فى زيادة امتداد « سلطان الانسان وعظمته » ، بدا كلامه وكأنه جاء بلحن جديد • ووجه بيكون حديثه الى عصر جديد للعلم يفتح آفاقا جديدة لتحكم الانسان وسيادته على العالم ، ومن ثم فانه حاول تغيير تركيز الانتبـاه من فساد البشرية الى قوة الانسانية ـ لقد بدأت الصورة التى قد نسميها صورة الانسان البطولى أو البروميثى تتحدد بين أولئك المرتبطين ارتباطا بارزا بالحركة العلمية وبين العقلانيين بعد ظهـور صورة أحـدث وأكثر عصرية للانسان •

ولكن وقبل أن نفحص هذه الصورة ، يجب أن نلتفت التفاتة وجيزة الى استمرار بقاء صور أخرى عديدة ، وصور أقل خشونة من مخلفات عصر النهضة ، أو من خلق عصر الاصلاح الدينى ، أو لمعارضتها ، فى القـرن السـابع عشر • ومن بين هـذه الصـور صـورة الجنتلمان hounete homme وهى نسخة مخففة ، أو أضعف من رجل البـلاط فى عصر النهضة ، وقد كتب عنها الكثير ، وزعم « أن النبل فى الانسـان يمكن تنميته بالتدريب والتربية والتعليم » • ومن أمثلة هـذا النوع من الكتب ما كتبه هنرى بيشام ١٦٢٢ وريتشارد براثويت ١٦٣٠ ونيقولاس فاريت ١٦٣٠ ، ورغم أنهم جميعا قد كشفوا عن اختلاف بين كل واحد منهم والآخر ، الا أنهم قد ركزوا على الخير الأخلاقى وكذلك على العلاقات السلوكية وغرس حب الفنون (٢٤) • ويبدو تأثير الرواقية الذى سخر منه الأخلاقيون الفرنسيون واضحا فى كل هذه الأعمال •

وهناك صورة تقليدية أخرى قدمهـا فى نفس الوقت اليسوعيون وأنصار ارمينيوس الهولاندى أو المعترضين الهولانديين • فلقـد رفض

(٢٤) جميع كتب « البـلاط » والايتكيت مدينـة بقدر كبير لكتـاب كاستليونى Castiglione — Courtier ـ نشر لاول مرة ١٥١٦ وهو كتاب كلاسيكى فى هذا الصنف من الكتب ، التى تفاوتت فى اتجاهاتها •• فلقد اتبع بيشام ، وهو ناظر مدرسة ومثقف للنبلاء اتجاه كاستيليونى الارستقراطى الى حد ما • فأكد ضرورة النهوض بالفرد لحد الكمال ، وان كان قد مزج معتقداته بنزعة قوميـة انجليزية • أما فاريه Faret فرغم أنه كان أرستقراطيا فى روحه الا أنه كان أكثر نزوعا للناحية العملية • فركـز كما فعلت جميع المؤلفات الفرنسية « على امتاع القصر » أى اعتبر هذه الخاصة هى الخاصة التى يحتاج اليها رجل البلاط للنهوض والتقرب من الأمير • وكان فاريه ـ وهو مؤرخ وأديب ـ من الأعضاء الأول فى الأكاديمية الفرنسية • أما براثويت Brathwaite فكان بيورتانيا • وأكثر بورجوازية فى تأكيده لناحية الفاعلية النافعة • ورفع مستوى السلوك الأخلاقى •

الاثنان ـ كما أسلفنا ـ (٢٥) التفسير المتطرف للسقطة ، وناصروا حرية الارادة وقدرة الانسان على فعل الخير بالتبعية ، بل والقيام بأعمال خيرة (بعون الله بطبيعة الحال) تؤدى الى الخلاص ، ويثير الدهشة التوازى بين تعاليم مولينا الاسبانى اليسوعى والكالفانى الهولاندى ياكوب أرمينيوس فى هذه النقطة ٠ وأرمينيوس هو أستاذ اللاهوت فى جامعة لايدن ، بدأ كالفانيا ، ولكنه نفر من أسلوب الانتخاب فى الكالفانية ، وألهمت نظراته المعادية للقدريين جماعة المعترضين الهولانديين سنة ١٦١٨ ، فرغم سقوطها فى الانتخاب للمجلس القدسى فى دوردرخت ، الا أنها عملت كمنار لد L البروتستانت فى كل البلدان ٠ ولم تكن أنثروبولوجية جون ميلتون بعيدة الاختلاف ٠ فبالرغم من أنه لم يك من أتباع أرمينيوس ـ ويمكن تسميته بالكالفانى والمستقل ـ الا أنه فسر السقطة تفسيرا ذا نزعة انسانية ٠ اذ مثلت السقطة عند ميلتون استسلام العقل للأهواء أو المشاعر ، بعد أن خلق الله الانسان على صورته ، ولكن وحتى بعد السقطة ، كما يعرفنا ميلتون بوضوح كاف فى كتابه عن العقيدة المسيحية فان « بقايا » الصورة المقدسة قد ظلت باقية فى الانسان ، فهى تتكشف فى كل من الفهم والعقل والارادة ، ومن الميسور اجراء ترميم لها ٠ بينما يساق العقل الطبيعى وارادة الانسان بعد تجديدهما ـ من جانب ـ بدفعة الهية الى البحث عن معرفة الله ، ويتعرضان لفترة ما على أقل تقدير للتحول الى الأفضل ٠ ورغم اتباع ميلتون للكالفانية ، الا أنه اقترب من القول بأن الفضيلة هى المعرفة المكتسبة بالتعلم ٠

ولربما لم يك هناك جديد بصفة مطلقة فى صورة الانسان العقلانى التى قدمها الفلاسفة فى القرن السابع عشر ، وهى تنحدر الى أبعد من ذلك ، أى من الأفلاطونية الجديدة وأرسطو والرواقيين ، وفى بعض الجوانب من المدرسيين فى القرون الوسطى ، وكذلك من الانسيين (الهيومانيين) فى عصر النهضة ٠٠ ولكنها الآن قد أعيد طرحها بحيوية أشد ، وأضيفت اليها بعض الحليات على يد الديكارتيين واسبينوزا ولايبنتز وغيرهم ٠ ولقد رأينا بالفعل كيف وسع أصحاب المذاهب البناءة فى مقابل الشكاك من قدرة العقل الانسانى على الاهتداء الى الحقيقة اللاهوتية

---

(٢٥) انظر صفحتى ٩٨ ، ٩٩ ٠

(٢٦) De Doctrina — John Milton (تمت كتابته فى بواكير ستينات القرن السابع عشر ، ولكنه لم ينتشر الا ١٨٣٥) الكتاب الأول الفصل ١٧ ٠ انظر The Seventeenth Century Background. نشر Doubleday. الفصل العاشر ـ القسم ١١١

والميتافيزيقية (٢٧) . وعلى عكس ما ذكره الأخلاقيون آنفا ، فانهم عبروا بثقة ملحوظة عن قدرة العقل على التحكم فى المشاعر والأهواء . وأصر هوجو جروشيوس ولوك وغيرهما من المفكرين السياسيين على القول بوجود طابع اجتماعى فى طبيعة الانسان ، ومن ثم على قدرته على بناء مجتمع أكثر عقلانية ، اعتمادا على الاتفاق التشريعى .

وكان لفلاسفة أوربا جميعا نظرات متسامية عن الانسان . ورفض ديكارت اتباع اتجاه مونتانى فى مقال « دفاع عن ريمون سيبون » . فوضع تفرقة حادة بين البشر والدواب (٢٨) ، فالانسان رغم أنه يحمل عبء جسده ، الا أن موقفه فريد لأنه يملك ما لا تملكه الحيوانات ، أى له نفس أو عقل ، ومن ثم فانه ينتمى الى عالم الروح الى جانب انتمائه الى عالم المادة . ومن بين أشياء أخرى ، فان امتلاك العقل يعنى أن الانسان لديه حرية ارادة ، وان كان ديكارت لم يبد متوافقا تماما أو واضحا فى هذه النقطة ، اذ تماثل مع آخرين كثيرين فى القرن السابع عشر ، فتورط فى مشكلات لاهوتية عن كيفية التوفيق بين الحرية والمعرفة السابقة بالغيبيات ، الا أنه قد آمن بوضوح — مع اليسوعيين الذين علموه ، ومع كورنى الذى ربما تعلم منه شيئا — فى وجود نوع من حرية الارادة التى تيسر للانسان — مثل المسافر — شق طريقه فى حدود معينة ، يعنى كيف يفكر بوضوح فى أهداف أخلاقية ، ويتبع الأفضل ، أو ربما أفضل هدف . ولا يسمح للأضداد بأن تحرفه عنها ، وأن يكون مثل الحكماء الرواقيين ، أى ينظم رغباته ، ويرفض تلك ، التى وضعتها الطبيعة خارج سيطرته : « أعتقد أن هذه الحكمة الأخيرة (كما سماها) ، كانت القاعدة السرية لأولئك الفلاسفة القدماء الذين استطاعوا الارتفاع على السخط ، وأن ينافسوا الآلهة فى السعادة (٢٩) ، رغم ما شعروا به من ألم وفقر » واعتقد ديكارت أن الأهواء رغم أنها خيرة وفقا لطبيعتها الا أنها بحاجة الى الخضوع لسيطرة العقل ، وتحقيق ذلك ميسور . وكتب ديكارت فى مبحث عن أهواء الروح (١٦٤٩) : « ليس هناك روح ضعيفة بحيث لا يكون فى وسعها اذا أحسن توجيهها اكتساب قوة مطلقة على أهوائها » .

---

(٢٧) انظر ص ١٠٢ .

(٢٨) كان هناك أيضا أمثال مونتانى وبيير شارون اللذين قالا بتفوق الحيوانات على الانسان فى نواحى هامة . وكان قول ديكارت بان الحيوانات تفتقر الى الروح وان افعالها آلية صرفة دحضا لهذا النوع من البدائية الـ "theriophilic" من الفكر الطفولى العاطفى .

(٢٩) Discourse on Method — Descartes. الجزء الثالث

« والفائدة الأساسية للحصافة أو ضبط النفس هى أنها تعلمنـــا كيف نصبح أسيادا على أهوائنا (٣٠) » • وهكذا يبين وجود ما يبرر اتهام جاك ماريتان لديكارت « بالملائكية » angelism ، بعد أن أثنى على الانسان العقلانى ، ورفعه الى السماء •

ورفع اسبينوزا ولايبنتز بالمثل من شأن الانسان العقـــلانى فى مذهبيهما ، وان كانا قد حققا ذلك على نحوين مختلفين • ولأول وهله ، قد لا يبدو اسبينوزا قد فعل ذلك ، لأن لغته فى الأغلب تتخذ طابع الحتمية• وأنكر اسبينوزا أن الانسان يؤلف نوعا « من المملكة داخل مملكة » ، وجعله جزءا من الطبيعة ، مثلما فعل ديكارت . وان كان ديكارت قد فعل ذلك جزئيا فحسب • غير أنه رغم انكاره لحرية الارادة الديكارتية ، فان الهدف الأخلاقى عند اسبينوزا كان نفس الهدف بالضبط الذى كان عند ديكارت ، أى « لتوطيد سلطان العقل على المشاعر وحرية العقل » كمـا قال فى ختام كتاب الأخلاق (الذى نشر بعـــد وفاته ١٦٩٩) • وندد اسبينوزا « بأولئك الذين يغررون بالطبيعة البشرية ، ويسخرون منهـا ويحتقرونها » ، ويتضرعون بقوة العقل لكبح جماح الأهواء ، وقال « من هذا يتضح مدى قوة بأس الحكيم ، والى أى حد يتفوق على الجاهل الذى ينساق وراء شهواته (٣١) » • فمن المستطاع ، اعتمادا على العقل أولا ـ فهم الأفعال والرغبات الانسانية مثلما نســـتطيع أن نفهم « الخطـوط والأسطح والأجسام » فى الهندسة • وبعد حصولنا على هذه المعرفة ، بوسعنا أن نحول ما سماه الأهواء أو المشاعر السالبة الى مشاعر «فعالة» (كالشجاعة والنبل) التى لا تعكس التغيرات البدنية فحسب • علينا أن نذكر أيضا أن اسبينوزا قد ساوى بين الطبيعة والله ، ولما جعل الانسان جزءا من الطبيعة ، كان ما يعنيه فقط هو أن الانسان يشارك فى الجوهر الالهى ، « ومن هنا وما يتبع ذلك هو القول بأن العقل الانسانى جزء من العقل اللامتناهى لله (٣٢) » • ومهما حاولنا حل لغز الحرية والحتمية فى أخلاقيات اسبينوزا ، فانه من الواضح على أية حال ان اسبينوزا قد اعتقد أن الانسان عقلانى أساسا ، وأن العقل يحرره ويمنحه السعادة • ولايبنتز ـ وهو نموذج مثالى للمتفاءل ـ قد وصف الناس (٣٣) بأنهم أصحاب

---

(٣٠) The passions of the Soul — Descartes. الجزء الأول • Particle ccxxii الجزء الثالث ـ Article L

(٣١) Ethics — Spinoza ـ الجزء الخامس ملحوظة عن القضية ٦٢ •

(٣٢) نفس المصدر ـ الجزء الثانى ـ القضية ١١ ـ نتيجة •

(٣٣) اذا توخينا الدقة قلنا أن لايبنتز قد قصد « البشر » أو أى « انســان » أكثر مما قصد « الناس » كجنس لأنه اعتقد أن كل انسان كيان شخصى له خصائص خاصة ، ويتابع مصيره الفردى •

نفوس حاسة ، رفعها الله الى مرتبة « النفوس العقلانية » ، وفيها تسود الروح . ولكى يفسر الشر فى العالم ، تراجع لايبنتز ، واعترف « بوجود نقص أصلى فى المخلوقات ، لا تحدثه الخطيئة الأزلية » . ولكنه جاء نتيجة لكونهم مخلوقات ، ومن خصائص المخلوقات بالضرورة القصور والنقص ، الذى يجعلها قابلة للخطأ واقتراف الخطيئة . ومع هذا فقد استطاع الله بفعل خاص منح العقل للبشرية ، وبذلك رفعهم فوق « النفوس العادية » ، أو الدواب ، ويسر لهم التأمل فى « النفس » ، والحصول على معرفة بالحقائق الضرورية والأبدية ، بل وحتى معرفة الله . وكتب لايبنتز فى كتاب « المونادولوجى » وهو كتاب ظهر فى عهد متأخر ١٧١٤ ، ولكنه اتبع معتقدات باكرة : « ان الأرواح صور الله نفسه » ، وهى تؤلف مجتمعة « عالما أخلاقيا فى نطاق العالم الطبيعى » ، وتسعى لبلوغ الكمال الأخلاقى (٣٤) . وتتضمن منحة العقل أيضا الحرية ، التى تساعد فى هذه الناحية على جعل البشر كالله نفسه . ولكن عند لايبنتز ــ كما كان الحال عند ديكارت واسبينوزا ــ ما تعنيه صفة الحرية ليس واضحا على الاطلاق ، وعلى الرغم من أن لايبنتز قد أنكر بكل وضوح « حرية عدم الاكتراث » فى البشر ، الا أنه قد عنى بجلاء جعلهم مسئولين أخلاقيا ، وخصهم بالمثوبة والعقاب فى الآخرة نتيجة للأفعال التى تمت بحرية . وعلى أى حال ، فان لايبنتز لم يزعم فقط أن الناس عقلانيون بقدر كاف ، بحيث تتوافر لهم معرفة ميتافيزيقية ، ويسلكون سلوكا أخلاقيا ، ولكنه رأى أنهم قادرون على الفصل فى خلافاتهم المحتملة . كان لايبنتز موفقا كبيرا فى عصر الموفقين ، ولديه مشروعات كثيرة لتحقيق الوحدة المسيحية ، ووحدة الأمراء المسيحيين باعتبارهم جميعا راضين عن الاتفاق المتبادل عن الأحكام العقلانية .

وهناك آخرون ، خصوصا جروشيوس ولوك ، قد أكدوا بوجه خاص الطبيعة الاجتماعية للانسان ، كأساس للسلام الاجتماعى ، وهذا يتعارض مع ما قاله هوبز فى اللواياثان عن الانسان الذى يحيا فى « حالة طبيعية » . اذ بدت لهوبز الذى كان ينتمى الى الأغسطيين العلمانيين (٣٥)

---

(٣٤) Leibniz — Monadology ٨٢ ـ غـ ٨٦ وكذلك ٢٩ ـ ٣٠ وفيما يتعلق « باللاكمال الأصلى » يرجع الى Essays in Theodicy (١٧١٠) ـ ففيها يرد على الاعتراضات .

(٣٥) يسمى J. H. Randall « بالكالفانى العقلانى » ويصف انثروبولوجيته بانها الصورة العلمانية للمذهب الكالفانى فى « الخطيئة الأزلية » . انظر كتاب The Career of Philosophy كوليمبيا ١٩٦٢ ـ الجزء الأول ـ الكتاب الثالث ـ الفصل التاسع .

« حالة الطبيعة مساوية لحالة الحرب » ، « ومثل هذه الحرب تنشب بين كل انسان وانسان آخر » . فالانسان بطبعه عاشقا لفرديته : « لا يتوقف عن البحث عن القوة » لتحقيق الأمان ، وتجنب الموت ، ولا مفر من أن يسلك نحو الآخرين نفس سلوك الذئب مع أقرانه . ومن هـــذه الحالة التعسة ، لا يستطاع خلاص البشر الا بالخضـــوع الى « اله فان » أو خضوعه لسيادة سلطة سياسية قادرة على كبح جماح هذه المشاعر ، وبذلك تحفظ السلام .

وكانت لجروشيوس فكرة مختلفة للغاية عن حالة الطبيعة (٣٦) . اذ عنت الطبيعة عنده حالة ما قبل السياسة ، ولكنها لم تعن حالة ما قبل المجتمع . واتبع التقليد الرواقى فى نظرته الى القانون الطبيعى ، فعرف الانسان بأنه « حيوان من نوع سام » من سماته « وجود رغبـــة ملحة للمجتمع » ، أو الحياة الاجتماعية ، وكل القوانين ، بما فى ذلك القانون الدولى ـ وكان جروشيوس مدافعا أساسيا عنه فى القرن السابع عشر ـ مبنية على هذا الميل الاجتماعى ، والاستعداد لفعل الخير للآخرين . ويمكن أن تلاحظ الروح الاجتماعية ـ كما اعتقد جروشيوس ـ فى الأطفــال حتى قبل بدء تدربهم (٣٧) » ومن النافع أن يقارن رأى جروشيوس بما أراد بيل ولابريير قوله عن الأطفال . اذ كان لابريير يعتقد فى غلبة دافع تأكيد الذات ـ مثلما فعل هوبز . فكتب بيل : « اننا لا ندرك الا الميـــول السيئة فى الأطفال » . فمن بين أشياء أخرى ، هنـــاك الاعتزاز بالذات والغضب والغيرة والحسد وتأكيد الذات . انهم لا يرغبون فى أن يؤذيهم أحد ، ولكنهم لا يرغبون ايذاء الآخرين . انهم رجال بالفعل » (٣٨) .

وجنح لوك الى اتباع طريق وسط بين جروشيوس وهوبز . اذ كان أقل عدوانية من جروشيوس فى نظرته الى حالة الطبيعة . لقد دفع فساد

---

(٣٦) جاء هذا الكلام عن حالة الطبيعة وعن الانسان فى حالة طبيعة من اثر كشـوف ما وراء البحار . والف كثيرون ، منهم جروشيوس ، كتبا عن الهند والأمريكان ، وانعموا على « الهمجى النبيل » ـ وهو تعبير من تاليف جون درايدن (١٦٧٠) بكل انواع الفضائل الاجتماعية والأخلاقية .

(٣٧) De jure Belli ac pacis — Hugo Grotius Prologomenu

الأقسام من ٥ : ٨ . وقدم المشرع الألمانى صمويل بوفندورف نفس النظرة عن حالة الطبيعة فى كتابه De jure Naturale et Gentium (١٦٧٢) ويلاحظ أن جروشيوس كان من اتباع ياكوب أرمنيوس ولم يؤمن بالنظرة الكالفانية المتطرفة الى الخطيئة الأزلية .

(٣٨) كتب بيل الكثير عن الأطفـــال . انظر كتاب لابروس ، بيير بيل (انظر ملحوظة ١١) ص ٧٧ ـ ٧٩ . ولابريير ـ كتاب Characteres الفصـــل الخاص «De l'homme» ف ٥٠ .

البشر وتدهورهم والأشرار الناس الى تاليف مجتمعـات مدنيـة لتحقيق الحماية المتبادلة لهم • غير أن لوك لم يتردد لحظة فى انكار مساواة حالة الطبيعة بحالة الحرب ، كما قال « وهو ما فعله بعض الناس » يقصد أنصار هوبز ، فالانسان اجتماعي بطبعه وعقلانى وحر • واذا استشهدنا بما قاله هوكر (٣٩) البصير سنرى أن لوك قد أكد وجود « ميل طبيعى ، بينما كل الناس يرغبون الحياة الاجتماعية والزمالة » • فما أثار المتاعب اذن ليس حالة الطبيعة أو المبالغة فى تقدير دور الطبيعة البشرية بقدر ما كان الافتقار الى أى نوع من الحكم فى تقدير الخلافات التى تنشب بين الأفراد فى سعيهم لتحقيق مآربهم • فالناس محتاجون الى فيصل لتفسير قانون الطبيعة ، وتنفيذه ، وبذلك يحمون حريتهم وملكيتهم ، أى الى قانون راسخ عام وسلطة قضائية (٤٠) » وبنى لوك سياسته ــ كما يبـــدو واضحا ــ على أنثروبولوجية متفاءلة نسبيا •

وجاءت أيضا من العلم أو « الفلسفة الجديدة » صورة أخرى لعظمة الانسان • والواقع أن العلم قد ألهم صورتين : واحدة منها للانسان فى الطبيعة ، والأخرى للانسان فوق الطبيعة • ومن الطبيعى فحسب ، أن يصبو بعض الناس فى عصر عظيم للعلم الى ظهور علم للطبيعة البشرية • ولكن لكى يتحقق مثل هذا العلم فى القرن السابع عشر ، كان معنى هذا ــ على أقل تقدير اذا اتبع النموذج الجليلى ــ الاعتقاد بأن الانسان آلة ، ورفض الثنائية الديكارتية للروح والجسم ، وتفسير الســلوك البشرى (والفكر البشرى) على غرار الجسم ، أى على غرار العلل الآليـــة وليس العلل الغائية أو النزوعية •

وعنـــدما جعل هوبز مبـــادىء الميكانيكا الجاليلية تشمل الانســان ذاته ، فانه وصف الناس بأنهم أجســـام تتحرك وتستجيب للمنبهات الخارجية بالانجذاب أو النفور تبعا للغريزة الحاكمة للحيوية أو المحافظة على البقاء • وهكذا انتهى هوبز الى رد السلوك الى علم وظائف الأعضـــاء ،

---

(٣٩) يعد ريشارد هوكر الكاهن الكبير فى عصر الملكة الاليزابث ، المصدر الموثوق الرئيسى فى تقليد القانون الطبيعى • ولقد اقتبس من المؤلف الكبير The Laws of Ecclesiastical Polity الكتب الاربعة الاولى ١٥٩٤) فى الكثير من المواضع فى كتابه Essays concerning civil Government. ما يتصل بطبيعة الانسان التى اعتقد أن الحكومة المدنية يجب أن تعتمد عليه ، وليس على التوراة ، فقط • التى لم تذكر أى شىء فى هذه الناحية •

(٤٠) انظر الى كتاب Essay concerning Civil Government فيما يتعلق بالنصوص المنقولة من لوك • ويسمى الكتـــاب احيـــانا Second Treatise of Government الفصل التاسع القسم ١٥ ، والفصل الثالث القسم ١٩ والفصل السابع ــ القسم ٨٧ والفصل التاسع القسم ١٢٨ •

واستبعد الارادة الحرة ، وكتب في تمهيده للحرية والضرورة : أتصور أنه لا وجود لأى شيء يبدأ من ذاته ، ولكنه يبدأ من فعل فاعل آخر مباشر بغيره هو بالذات .. فللأفعال الاختيارية كلها بالضرورة علل ، ومن ثم فانها اضطرارية (٤١) » ومن الصعب أن نصف هذه الصورة بأنها مؤيدة للعظمة البشرية ، ولم ترق للكثيرين فى القرن السابع عشر ، وتباينت تباينا حادا مع نظرة ديكارت ، وكذلك مع نظرة بيكون .

اذ اختار بيكون - وأغلب عشاق العلم - التركيز على قدرة الانسان على السيطرة على الطبيعة بدلا من خضوعه لها ، وكذلك فعــل جاليليو (منظور هوبز) فعندما وجه جاليليو انتباهه الى الانسان ، فلم يكن هذا بقصد ربطه بالقوانين الآلية ، ولكنــه على غرار ما فعـــله الانسيون (الهيومانيين) فى عصر النهضة ، قد أراد الاشادة بعقله الشبيه بالعقل الالهى » وبمخترعاته المدهشة » . غير أنه قد ذهب الى ما هو أبعـد من التمجيد التقليدى للانسان عند عصر النهضة ، عندما أثنى بوجه خاص على الذهن العلمى الذى رآه متطابقا مع العقل الالهى فى القدرة على التفكير رياضيا . وأجاب سالفياتي (لسان حال جاليليو) فى شكوى ساجريدو التى تضمنها كتاب « محاورة فى أنظمــة العــالم الكبرى » ضد « مزاعم الانسان التافهة بالمعرفة » بالقول بأن الحكمة الانسانية تفهم بعض قضايا فهما كاملا ، وتشعر بتيقنها تيقنا مطلقا كالطبيعة ذاتها . وهذا هو الحال فى العلوم الرياضية ، وبوجه خاص ، فى الهندسة والحساب » . وعلى الرغم من أن الحكمة الالهية قد فاقت بكل وضوح الحكمة الانســانية فى الاتساع والعمق ، فيما يخص هذه القضايا على أقل تقدير ، الا أن الفهم الانسانى يعادل الفهم الالهى » (٤٣) . وهكذا يكون جاليليو لم يضع أى حدود للعقل البشرى فى ناحية المعرفة العلمية ، وتنبأ بحدوث تقدم مطرد فى فهم قوانين الطبيعة .

وكان تأكيد بيكون أكثر اتصافا بالطابع البروميثى ، وأقل اتصافا بالطابع الرياضى لأن الرياضة لم تك ميدانا مناسبا لبيــكون . وتماثل

---

(٤١) Hobbes — Of Liberty and Necessity ١٦٥٤ English Works - من جمع Sir William Molesworth — John Bohn (١٨٤٠) الجزء الرابع ص ٢٧٤ - الظرفيمايخص أنثروبولوجية هوبز الى كتابه Human Nature (١٦٥٠) و ال Leviathan الجزء الأول .

(٤٢) ومع هذا فقد اعتقد ديكارت أن الجسم الانسانى ، وكذلك أجسام الحيوانات آلات أو أوتوماتون تخضع لمبادىء آلية - مادية .

(٤٣) Galilleo — Dialogue on the Great World Systems - من جمـــع Giorgio de Santillana شيكاجو ١٩٥٣ - ص ١١٤ .

بيكون هو وديكارت في جعل الانسان داخل الطبيعة ، وأعلى منها ، وللانسان نفس عقلانية ونفس لاعقلانية ، ووصفت النفس اللاعقلانية بأنها جوهر جسماني ، ويشترك فى امتلاكها الانسان والدواب ، وأنها تقبل الدراسة العلمية • أما النفس العقلانية ، فلا تصلح لذلك ، لأنها قد صنعت على غرار صورة الله ، ومن ثم توطدت كمركز « للعالم » ، الذى خلقت الطبيعة لخدمته • وكانت هذه الفكرة بالطبع هى نفس التعاليم المسيحية التقليدية ، وان كان بيكون قد ارتقى بها • وعندما قرأ بيكون حكاية بروميثيوس فسرها بأن بروميثيوس يرادف العناية الالهية • وعندما خلق بروميثيوس الانسان ، كما فعل الله ، فانه استطاع أن يعمل فى الطبيعة على غرار النعمة الالهية ، وبالمنحة الاضافية للنار ، استطاع الانسان أن يقوم بعمليات جديدة ،وأن يرتقى الى حد كبير بالفنون والعلوم الميكانيكية (٤٤) • واعتقد بيكون أيضا أن العلم قد وضع فى أيدى البشر معدات جديدة ــ يعنى فن التجريب العلمى والمنطق الجديد للاستقراء • وهما قادران على تصحيح الأغلاط الواضحة لحواسه وذهنه • وحاول بيكون بلا توقف أن يزيل أسباب اليأس ، وأن ينهض بآمال البشر اعتمادا على قوتهم ، وأن لا يكتفى بجمع معارف جديدة ، بل توجه هذه المعرفة لفائدة الانسان • وكما سبق أن أسلفنا (٤٥) ، كان بيكون دائم التحدث عن « القوة البشرية » ، وبذلك حول الانتباه من مشكلات النفس الى تفخيم « مملكة الانسان » على الأرض •

وبعد بيكون ، غدا الثناء على الانسان تبعا لهذا الاتجاه البروميثى أمرا شائعا ، وبخاصة بين الجهابذة ، « وبكل تأكيد ليست هناك حقيقة بالغة الغموض والتعقيد ، أو عالية تبدو صعبة المنال ، لا تستطيع قريحة الانسان أن تصنع آلات لمساعدتها على تسلقها وقهرها » • هكذا كتب العالم هنرى باور فى قول نموذجى • فلقد وصف باور أبناء البشر الجدد المنشغلين بالتجربة (٤٦) « بأنهم أصحاب النفوس المرنة الموسعة فى فى العالم » ، مثلما تحدث الشاعر توماس تراهيرن عن « الانسان اللامتناهى الجديد » ، الذى اكتشف قدرات جديدة فى ذاته ، بعد أن ازداد تضخما واتساعا • غير أن الانجاز الرئيسى للجهابذة ، كان محاربة فكرة تدهور الانسان بالمقارنة بالقدماء • وفى الواقع أن ما قاله الجميع

---

(٤٤) De Sapientia Veterum — Sir Francis Bacon (فيما يتعلق بحكمة القدماء ١٦٩ ، ٢٦ ـ بروميثيوس •

(٤٥) انظر ص ٦٩ •

(٤٦) Experimental Philosophy — Henry Power. نيويورك ١٩٦٦ ص ١٩٠ ـ ١٩١ •

كان ان الانسان الحديث مساو للانسان القديم بالطبيعة ، وان الانسان الحديث قد تفوق على الانسان القديم في بعض مجالات بفضل تفوق المعرفة والمهارات . وأثنى كل من باور وجوزيف جلانفيل على البطل الحديث «صاحب مكتشفات كالمدافع والطباعة والنظام العشرى واللوغاريتمات والهندسة التحليلية والتلسكوب والميكروسكوب ، وما أشبه » . ولم تك تلك الأشياء معروفة للقدماء . وعلى حد قول فونتنيل : « ان الطبيعة تستعمل عجينة تظل هي هي دائما عندما تصنع بشر أو حيوانات أو نباتات . فلم يكن ارجو وأفلاطون وديموستين وهوميروس مصنوعين من طينة أفضل من الطينة التي صنع منها الفلاسفة والخطباء والشعراء في هذه الأيام » . وتبعا لشعار جديد ، فان البشر المحدثين ليسوا أعظم فضلا من اليونانيين والرومان ، وعكس فونتنيل في هذا الاعتقاد أفضل من الأغلبية ما دار في الحلبة ، وما اعتقده القرن السابع عشر في الانسان . فثبات قوى الطبيعة ضمان لتقدم المعرفة التي لا يلزم أن تفيد الانسان ، أو تجعله أفضل ، أو تضيف الى متعه . لقد جمع فونتنيل تفاؤل الجهابذة والحماسة للعلم وتشكك الأخلاقيين الفرنسيين (٤٧) . وعكس أيضا النظرة التقليدية ، والتي مازالت سائدة بأن الطبيعة البشرية في ذاتها لم تتغير ، أو لا تتغير ، ولا يمكن أن تتغير .

---

(٤٧) انظر بوجه خاص الى الحوار بين مولتالي وسقراط في كتاب فونتنيل Dialogue (١٦٨٣) عن الجمع بين التفاؤل والتشاؤم .

(د)

الاله الفانى*

قام القرن السابع عشر بدور حاسم فى تطور الفكر السياسى « الحديث » فى الغرب ، فوسط صراعات هذه الحقبة ، بزغت أساليب جذرية جديدة فى النظر الى المسألة الاجتماعية والسياسية كلها ، وأفكار مستحدثة مثل السيادة والدولة العلمانية وحقوق الأفراد والحكومة كبناء عقلانى ، وارتبطت هذه الأفكار ارتباطا متكاملا بالنظرات المعاصرة الى طبيعة الانسان وطبيعة الطبيعة ، والتى تحدثنا عنها بالفعل ، ومع هذا فانها قد عكست أيضا الأحداث المعاصرة كالحروب الدينية التى أعقبت الحركة البروتستانتية ، والصراع على القوة بين الشعوب الكبرى وبين الملوك وأعداء الملوك • وكما أدرك جيمس هارينجتون ، كان من بين هذه الأحداث التوازن الجديد فى الملكية منذ عهد الاصلاح الدينى • وقد يكون من الأنسب مناقشة هذه الأفكار السياسية الجديدة تحت عناوين ثلاثة : الحكم المطلق الذى بلغ ذروته فى حكم البوربون فى فرنسا ، والاحتجاج على الحكم المطلق الذى قطع شوطا كبيرا فى انجلترا ، ولكنه بدأ يكتسب قوة دافعة فى فرنسا أيضا قرابة نهاية القرن ، وفكرة السياسة كعلم ، أو بوجه عام كعلم اجتماعى • وقد لوحظت فى كل البلدان ، ولكنها كانت تحبو فى خطواتها الأولى •

(*) ربما تسبب هذا العنوان فى ضيق القارىء • ولعل معرفته أن المؤلف قد اختاره من قبيل السخرية عند كلامه عن النظام السياسى والاستبدادى فى القرن السابع عشر ، قد يعيد اليه الطمأنينة • والكلمتان من ابتكار الفيلسوف الانجليزى هوبز الذى كان من مؤيدى الحكم المطلق ، وتمتع الملك أو الحاكم بقدر عظيم من السلطة يجعله الها على الأرض أو الها فانيا • وكان لويس الرابع عشر يتمتع بنفس هذه السلطات وسمى الملك ــ الشمس ، وسنلاحظ أن المؤلف عندما يتحدث عن الدين يعرض كل وجهات النظر كما تقتضى الأمانة العلمية ، وان كان رأيه الذى يستشف من كل كتاباته يوحى بأنه متعاطف مع الدين •

ولكن وقبل أن نتابع هذه الاتجاهات ، وتمثل كلها جوانب هامة ، علينا أن نلاحظ ما حدث من ابتعاد هام جدا عن أساليب التفكير فى الماضى ، تمثل فى الفرض القائم على عدم اتباع طريق الشيع والمذاهب ووجوب النظر الى السياسة نظرة مباشرة sub specie aeternitats ومعناه أن هناك أفكارا أبدية فى السياسة ، واذا كانت ليست فطرية بالضرورة ، الا أن فى وسع العقل السليم فى أقل تقدير استنباطها ، وليس من شك أن فكرة النسبية السياسية قد بدأت تتغلغل بعد أن سنحت الفرصة لمشاهدة البلدان الأخرى داخل أوربا وخارجها ، فلقد زادت الدراسة المقارنة للدساتير والعادات ، كما نبهت اليها • فلقد احترم حتى الأسقف بوسويه المدافع الأمين عن الحق المقدس للملوك ، ما « لدى كل شعب » من صور الحكومة : الملكية والجمهورية والديمقراطية فى أية صورة أكسبتها العادة والتجربة القداسة ، ورئى أنها أفضل الصور (١) ، ولا جدال أن التجريبية أيضا ، كما اشتهرت عند لوك قد أملت اتجاها فى الناحية العملية السياسية « يعتمد أساسا على التجربة ، بدلا من اعتماده على المعرفة اليقينية أو البرهان اليقينى » غير أن النسبية والتجريبية كان عليهما أن تفسحا الطريق أمام العقلانية ، التى اتبعت على حد قول هوجو جروشيوس « نظرات أساسية تجعلها فوق الشك بحيث لا ينكرها أحد دون أن يعرض نفسه للعنف » • ان هذا الرأى كان يمثل نظرة افلاطونية خالصة ، معبرا عنها فى لغة العقلانية المعاصرة والعلم المعاصر ، فلقد طالب جروشيوس مثل كثيرين فى القرن السابع عشر بالأفكار الواضحة المتمايزة فى السياسة والقانون الدولى ، مثلما طولب بها فى الرياضة والفزياء • وأما أن هناك مدى يتنوع فى نطاقه القانون الوضعى فأمر مسلم به • وكما ذكر عند أرسطو ، فلقد افترض أن هناك صورا مختلفة للحكومة ، وانه من المستطاع أن تكون صورة ما هى الأنسب لشعب بالذات • غير أن جروشيوس قد فرق بين القانون الوضعى الذى نسبه لارادة الانسان الحرة ، والقانون الطبيعى الذى تمتد جذوره الى نظام الأشياء ، وقال ان النوع الأول ، أو عناصره « كثيرا ما يتعرض للتغير ، ويختلف من موضع لآخر » • وعلى هذا فان النوع الأخير وحده هو الذى يصلح للبحث المنهجى ، وكانت هذه هى الغاية الحقة لكتاب De jure Belli ac Pacis ، أى تناول « فلسفة القانون الطبيعة التى

---

(١) الأسقف بوسويه Politique tirée de l'Ecriture sainte
الكتاب الثانى •• الفصيلان السادسة والثانية عشر والنتيجة • بدأ بوسويه فى تأليف هذا الكتاب عندما كان يعقف ولى العهد ، ثم أضاف اليه فصولا أخرى فيما بعد ، ولم ينشر حتى سنة ١٧٠٩ •

لا تتغير » ، بعد استبعاد كل شيء آخر ينحدر من ارادة الانسان الحرة (٢)٠ ودعمت الروح الهندسية أو السورة المعاصرة للرياضيات هذا الاتجاه بالذات ، الذى يرمى الى الاهتداء الى حقائق كلية فى السياسة ، كما هو الحال فى الرياضيات ذاتها ٠

وعرض هارينجتون تنويعا طريفا لهذه الفكرة التى تزعم العالمية ، عندما جمع بين البرهان التاريخى والبرهان العقلانى فى جمهوريته اليوتوبية ٠ اذ اعتقد هارينجتون كما تبين من التغيرات الاقتصادية والاجتماعية ، أنها تحتاج الى صورة جديدة من الحكومة ٠ ورغم التغير العميق الذى لاحظه فى هذا الشأن فى انجلترا منذ عهد التيودور الباكر الى فترة الحماية ، الا أنه فكر فى انشاء جمهورية « خالدة » تستند على المبادىء الأبدية للعقل ، أى « الى كومنولث ينظم تنظيما صحيحا قد يكون خالدا أو يعمر مثل العالم ، ويرجع هذا الى عدل داخلية » ٠ هكذا دفع هارينجتون الأرشون الى القول فى خطابه الجامع للوردات ومواطنى دولته المتخيلة ، ولاحظ هارينجتون أيضا فى تعقيبه على الحكاية التى رواها بلوتارك عن لوقريجيس أن المشرع الاسبرطى بعد أن أتم عمله استغرق فى فكر عميق « كيف يضفى البقاء (٣) والخلود على هذه القوانين فى نطاق مظاهر التدبير الانسانى » ٠ وكان جروشيوس وهارينجتون لسانى حال نظرة لاقت قبولا على نطاق واسع ، وسواء حدث تضرع بالكتب المقدسة أو العقل أو الطبيعة أو التاريخ ، فقد استمر الاعتقاد الشائع فى النماذج المثالية والحلول النهائية للمشكلات السياسية ٠ وهو اعتقاد قد ظل سائدا فى القرن الثامن عشر ٠

ومن بين هذه النماذج : الحكم المطلق ، والحكم المطلق ــ اذا نظرنا اليه أولا من حيث مدلوله العام ، كان وثيق التماثل مع فكرة السيادة التى أكدت تركيز السلطة ، أيا كان الأصل الذى استمدت منه ، أى من فرد واحد ، أو جماعة ، وباعتباره متعارضا مع تقسيم السلطات بين الملك والكنيسة والاقطاع ، كما كان الحال فى النظريات السياسية الوسيطة ٠ لم تك هذه الفكرة مستحدثة فى الفكر السياسى فى القرن

---

(٢) De Jure Belli ac Pacis — Hugo Grotius المقدمة الأقسام ٣٠ ــ ٣١ ــ ٣٩ ٠

(٣) Oceana — James Harrington نشر تحت اشراف S. B. Liljegren بهايدلبرج ١٩٢٤ ص ١٨٤ ــ ص ٢٠٧ ٠ ومن المفارقات العجيبة أن يظل هارينجتون رغم معاصرته للنظام الجمهورى ، على ولاء شخصى للملك شارل الأول حتى تنفيذ حكم الاعدام فيه ٠

السابع عشر فحسب ، بل كانت أساسية ، ليس فقط عند أنصار الملكية ، وكذلك عند المدافعين عن الصور الأخرى للحكومة ، ولقد صاغ فكرة السيادة قبل ذلك صياغات باكرة أنصار فكرة الامبراطورية والبـــابوية فى القرن الوسطى ، وفى وقت أقرب من ذلك المفكر الفرنسى السياسى جان بودان الذى عرف كتابه الجمهورية ١٥٧٦ على نطاق واسع ، وظفر بالاستحسان فى القرن السابع عشر • ولكن عندما ألف جروشيوس كتابه الكبير عن القانون الدولى كان يعرف أن موضوع كتابه من قبيل المسلمات العامة • ولكن الأمر لم يكن هكذا ابان حياة بودان • اذ كان كتاب De jure Bell ac Pacis يفترض بكل بساطة تصـــدع العالم المســـيحى الوسيط ، وانقسامه الى دول ذات سيادة ، يرأس كل منها سلطة ذات سيادة ، ومن هنا تنشأ الحاجة الى الاتفاق على قانون يربط العلاقات بين الدول ، وعرف جروشيوس السيادة على طريقة بودان بأنها : « السلطة السياسية الأعلى التى يتقلدها من لا تقدر أية سلطة انسانية أخرى على انتزاعها منه ، أو تحويلها الى هباء » • وكان اسبينوزا يؤثر الديمقراطية ، وقام بالمثل بالاشادة بالسلطة ذات السيادة ، سواء كان صاحبها « واحدا أو كثرة ، أو كل المشتغلين بالسياسة » (٤) • كان الحكم المطلق بهذا المعنى ، أى السلطة ذات السيادة فى المجتمع ، هو الاجابة على الفوضى ، التى خشاها الأوربيون كثيرا فى حقبة الحروب الدينية والأهلية • ولقد عكس أيضا نمو سلطان الدولة على حساب الكنيسة ابان حركة الاصلاح الدينى وفى انجلترا خلال فترة الحرب الأهلية ، والصراع بين البرلـــان والتاج • واقترب البرلمانيون مثل هنرى باركر ووليم برين Prynne من المناداة « بالسلطة السيادية للبرلمان » (وكان هذا هو عنوان كتـــاب لبرين) للوقوف فى وجه السيادة الملكية •

ومع هذا ففى القرن السابع عشر ، كان من دفع هـــذه الفكرة الى أبعد مداها هم المدافعون عن الملكية Jure divino ، وتوماس هوبز المدافع de facto عن دولة اللوياثان • وكانت نظرات هـــوبز ــ رغم أنهـــا أثارت الكثير من الجدل ــ بعيدة عن المألوف ، مما حال دون تأثيرها على جمهور كبير • ومن جهة أخرى ، فان الحق المقـــدس للملوك قد أصبح الفلسفة السياسية المهيمنة على أوربا • اذ قامت فرنســـا والمفـــكرون

---

(٤) De Jure Belli ac Pacis — Grotius الكتاب الأول ـ الفصل الثالث القسم السابع ـ اسبينوزا Tractatus Theologico — Politicus الفصل ١٦ • وقيد كل من جروشيوس واسبينوزا السيادة ، ان صح مثل هـــذا القول • ويفهم مما قاله جروشيوس أن السيادة تخضع للقانون الطبيعى والقانون الالهى • أما اسبينوزا فبينما أكد دور السلطة ، الا أنه حاول ايجاد كومنولث معتمد على العقل وحرية الفكر •

الفرنسيون بوضع نموذج لباقي اوربا • واحتفى روبنز بما حدث من تضخم في المقام والجاه في لوحاته للحكام أصحاب السيادة في أوربا • وتبين اللوحــة التى استنسخناها (لوحة ٩) دخول باريس الظافر للملك هنرى الرابع من نافار « النجم اللامع الجــديد » لأسرة البــوربون فى فرنسا • ولم تلق فكرة الحق الالهى حظا مماثلا فى انجلترا ، رغم أنهـا حظيت باعجاب ابان الحروب الأهلية ، وبخاصة فى ثمانينات القرن السابع عشر ، عندما عاد للحياة كتاب سير روبرت فيلمر Patriarcha or the Natural Power of King عن استعادة الملكية ضد هجــوم الأحرار • وكان فيلمر ، ومعه الملك جيمس الأول ملك انجلترا والأسقف بوســويه هم هم الشارحين الأساسيين لنظرية الحق المقدس فى صورتها الحديثة ـ واذا توخينا الدقة فاننا نقول أن النظرية لم تك جديدة ، ولكنها قد دفعت الى القول لا مجرد أن الملوك يحكمون باذن الله (٥) ، بل « ان المــلوك هم مؤلفو وصانعو القوانين ، وليست القوانين هى التى تصنع الملوك » (٦) ، وأن الملوك وحدهم يتمتعون بالسلطان والسيادة ، ولن يتنازلوا عنهـا للآخرين ، ومن المحظور مقاومتهم تحت أى ظروف • وأكثر من هذا فان نظرية الحق المقدس قد أكدت واجبات الأفراد بدلا من أن تؤكد حقوقهم •

كانت الحجج التى سيقت لمؤازرة « المــلكية الحرة » ، كما سماها جيمس الأول خليطا من القديم والجديد • فلقد استشهد فى نفس الوقت بالكتاب المقدس والقانون الطبيعى والتاريخ العــلمانى • وكان الكتاب المقدس بكل تأكيد أهم هذه المصادر • وسمى مبحث بوسويه فى السياسة اسما ذا مغزى La politique tirée de l'ecriture . وبالمثل قام جيمس الأول وفيلمر بالاستشهاد بنصوص من الكتب المقدسة ، أى من العهــد القديم وال Romand ، باعتبارها مؤيدة للملكية المطلقة . واستمر المقومون المقدسون رغم حداثة أفكارهم عن السياسة يعتقدون أن السياسة فرع من اللاهوت ، كمــا كان الحــال فى القرون الوســطى ، وبأن الأحكام السياسية قد وضعت فى السماء ، ولم يضعها الانسان ، ومن ثم فانها تتمتع بالحصانة والعصمة • على أن السياسة التوراوية لم تعد سياسة كنائسية • فلقد مثل حتى الأسقف بوسويه الملك متحررا من الكنيسة ،

---

(٥) فى النظرية الوسيطة قد اعتيد الاعتقاد أيضا بأن الملوك يحكمون اعتمادا على الجمع بين الانتخاب وتوارث الملك •

(٦) جيمس الأول ـ The True Law of Free Monarchies, (١٥٩٨) فى الأعمال السياسية لجيمس الأول • اشرف على نشرها I.C.H. McIlwain هارفارد ١٩١٨) ص ٦٢ • ألف هذا الكتاب عندما كان جيمس الأول مازال ملكا لاسكتلندة •

بل ومن البابا بوجه خاص فى نطاق ملكه ، وان كان على الملك بطبيعة الحال أن يتبع المسيحية وأن يحطم الكفار ٠

واتفق قانون الطبيعة هو وقانون الله فى الاشـــادة بسمو مكانة الملوك ٠ ويفترض أن هذا الرأى قد أقرته الحجج البطريركية (أى التى تنسب للملك صفة الرعاية الأبوية) ، التى استعملها أصحاب النظريات الثلاثة ، ولكن فيلمر قد جعلها محورا لحجتـــه « وقورنت علاقة الملك بشعبه بحق بعلاقة أب بأبنائه » كما قال جيمس الأول ٠ ولم يكتف فيلمر بمقارنة الأسرة والدولة ، ولكنه اعتقد أن بينهما هوية ٠ وقال فى كتاب Patriarcha ان تبعية الأطفال (فى العائلات) هى مصـــدر « كل سلطان ملكى بأمر الله نفسه (٧) » ٠ وجمع آدم بين كونه أول ملك وأول رب أسرة Pater familias ٠ وكان لديه سلطة مطلقة مستمدة من الله على أبناء بيته الذى كان حين ذاك المملكة الوحيدة فى الأرض ٠ وكان يملك ملكية مطلقة كل الملكيات ٠ ولقد انحدر ملوك العصر الحالى جميعا من آدم ٠ وما أراد فيلمر قوله بأسلوب اللف والدوران هو أن المجتمع بوجه عام والمجتمع البطريركى بخاصة شىء طبيعى للانسان ، وأنه لم يوجد زمان عاش فيه الناس بلا تبعية ، أو كان لهم حق الاختيار أو حق الموافقة على الحـــكومة التى يريدون العيش فى ظلها ، وكمـــا أشار بيتر لاســـــليت Laslett فلقد عكست الحجة البطريركية على نحو حسن التكوين العقلى للمجتمع الأوربى على هذا العهد الذى كان عماده الأسرة ، التى يسودها الأب أو البطريرك بقوته ٠ واســـتمر الأمر كذلك ٠ ولكن وراء حجة فيلمر ، كان هنـــاك اقتناع عميق الغور اشـــترك فيه جميس الأول وبوسويه بأن الملكية المطلقة هى البـــديل الوحيد للفـــوضى ٠ اذ تفتقر كل صورة أخرى من الحكومة الى القوة أو القداسة التى تكبح جماح الأهواء الشريرة للناس ٠ ولن تنتهى الديموقراطيات بوجه خاص التى تستند ، كما هى قائمة ، على الرضا ، الا بالشقاء والطغيان كما بين التاريخ : « فليس هناك طغيان يمكن أن يقارن بطغيـــان الكثرة (٨) » وعندما قال فيلمر هذا الرأى فانه كان يفكر فيما سيحل فى التو بانجلترا، عندما اصطدم البرلمان والملك فى أواخر ثلاثينات القرن الســـابع عشر وبواكير أربعينات نفس القرن ٠

---

(٧) Patriarcha and Other Political Works — Sir Robert Filmer نشر تحت اشراف Peter Laslett ٠ آكسفورد ١٩٤٩ ـ ص ٥٧ ـ جيمس الأول (انظر ملحوظة ٦٠) ص ٦٤ ٠ لقد تم تأليف كتاب فيلمر فى أواخر ثلاثينات القرن السابع عشر أو بواكير اربعينات القرن نفسه ٠ ولكنه لم ينشر حتى ١٦٨٠ ٠

(٨) Filmer — Patriarcha (انظر ملحوظة ٧) ص ٩٣ ٠

ومن جهة أخرى ، لم يأت الأسقف بوسويه لكى يدافع ، وانما لكى يمجد الملكية المطلقة : فعلى نهاية القرن الســـابع عشر ، كان التهـديد بالتمرد كامنا لفترة طويلة بفرنسا • وكان لويس الأعظم (الرابع عشر Louis le Grand) قد بلغ قمـــة سلطانه وشـــهرته • وساعد كتاب Politics الذى ألفه بوسويه لتعريف ولى العهد حقـــوقه وواجباته مستقبلا على القاء الضوء على معنى الحكم المطلق ، كما كان يمارسه الملك بالفعل : « ان الأمراء يسلكون مسلك وزراء الله على الأرض » « لقـد صنع الملوك على غرار نموذج الآباء » « اذا سمحنا بتوقف السلطة عن القيام بدورها فى المملكة ، سينتهى كل شىء الى الفوضى » • « ان السلطة الملكية مطلقة » • ان هذه العبارات وغيرها من الأقوال قد كررت ما قاله آخرون فى وقت باكر وكثيرا • ومع هذا فعندما كتب بوسويه : « ان الملوك آلهة ، ويشاركون فى الاستقلال المقدس » « وأن الدولة برمتها تكمن فى الأمير •• ومن آيات العظمة الكبرى أن يملك شخص بمفرده هذا القدر الكبير من الســـلطة ! » فانه بذلك انضم الى ممجدى الملك الشمس ، ورغم كل هذا فانه لم يذهب بعيدا مثل لويس الرابع عشر ذاته أو الفنانين الذين كانوا فى خدمته كالرسامين والمهندســين الذين كانوا يعملون فى فرساى • ولم يتوقف بوسويه بوصفه أمير الكنيسة عن تذكرة الملك (وولى العهد أيضا) بالحساب الدقيق «الذى سيطالب به الله الملك عن كيفية أدائه لواجباته ، وعن الفارق بين الحكومة المطلقــة والحكومة العشوائية • ومن ناحية أخرى ، لقد وضع الفنــانون أمثال شارل ليبرين Le Brun فى سلســـلة صـــوره المشهورة بتاريخ ملك l'Histoire du Roi ، وغزوات الملك فى فرساى ، والرسام ريجو (هياسينت ريجـو) Hyacin the Rigaud رسام الشخصيات الملك ـ لا الله ـ كمحور لرؤياهم ، ففى صورة ريجو الشهيرة (١٧٠١ ـ لوحة ١٠) يقف لويس وحيدا بكل جلاله ، وبلا أى اشارة منظورة لا لله أو الانسان ، وعلى أى حال ، ففيما يتعلق بالانسان ، فلقد وضع لويس فجوة كبيرة بينه وبين أرباب الامتياز (الكنيسة والأرستقراطية) أى الذين تحدوا يوما من الأيام حق الملك فى الحكم المطلق •

ومما يثير الســـخرية أن توماس هوبز أعظم المنظرين فى القرن السابع عشر عن الحكم المطلق قد قام بدور الشـــخصية المرحب بهـا Persona non grata فى البـــلاطين الفرنسى والانجليزى (رغم أنه تصالح فيما بعد مع الملك شارل الثانى) ووضعه بين المقومين المقدسين divine Righters وذكر لنا فيلمر تبريرا لذلك : « لقد وافقته (مستر هوبز) فى ناحية حقوق ممارسة الحكم ، ولكننى لم أقر وسائله

لتحقيق ذلك (٩) • لقد كان العنصر الليبرالى فى الفلسفة السـياسية لهوبز فوق كل شىء هو ما اعترضوا عليه ، وما قيل عن اعتماد الحـكم على تأييد الأفراد ، وعلى الحقوق الطبيعية ، وبخاصة حق الحياة والحماية الذاتية • ورأى فيلمر أن نظرية هوبز حافلة بالنقائض ، ويحتمل أن يكون على صواب ، ومن الحق أننا نصادف فى نظرية التعاقد عند هوبز جرثومة اتجـاه ليبرالى سيتحقق فيما بعـد ، ولعـله هو ذاته ما كان ليستصوبه ، ولقـد اعترض على الحكم المطلق كمـا تصوره هوبز أيضا ، لأنه كان خاليا من ذكر الحق المقدس أو أى شىء يمكن أن يقال عن امكان تطبيقه على أى صورة من صور الحكم ، كالملكية وغيرها ، واعتمدت حجة هوبز فى تأييد الحكم المطلق على طبيعة الانسان ، وبغير اشارة الى الله أو أى نوع من النظام العلوى ، فالحاكم عنده اما أن يكون « شخصا واحدا » كما فى الموناركية أو « جماعة من الأفراد » • وليس لديه قداسة أو هالة سحرية ، أو غير ذلك من الكلمات التى كانت تحشر دائما فى نظرية الحق المقدس •

ورغم كل هذا فان هوبز لم يقصد يقينا تأكيد الحقوق الفردية ؛ ولكنه قصد تأكيد حقوق الحكام وفقا للنظام السائد ، وهنا اشترك فى الرأى مع أنصار الحكم المقدس ، كما قال فيلمر • لقـد أراد هوبز منع الفوضى • اذ لاحظ شرورها حوله ، وأن يمنح الناس الأمان الذى اعتقد أن الحكام أصحاب السيادة هم وحدهم القادرون على تحقيقه • ولكى يحقق هذه الغاية ، نسب الى حاكمه أو « الاله الفانى » حقوقا لم تخطر ببـال حتى جيمس الأول أو فيلمر • فبالاضافة الى القدرة على المحافظة على السلام وسن القوانين وحسم النزاعات ، أضاف هوبز حق أن يكون الفيصـل الوحيد فى تحديد ماهية الحقيقة ، « وما الذى يفرق بين الفعل الصحيح والفعل الخطأ ، والخير والشر ، وما أشبه » • ومن ثم فمن حق من يحصل على السلطة والسيادة ، « أن يكون قاضيا أو أن يمثل كل قضاء الرأى والعقيدة باعتبار هذا الأمر ضروريا للسلام • وبذلك يمنع الخلاف والحرب الأهلية (١٠) » • وهكذا يكون هوبز قد استبعد جانبا القانون الطبيعى كما يفهم تقليديا ، أى كقانون أخلاقى غير مدون يتحتم أن يتوافق معه كل قانون من صنع الانسان ، وساوى بينه من الناحية الفعلية وبين العقل الانسانى أو عقل الحاكم • وقال فى اللوياثان (١٦٥١) أن قانون الطبيعة Naturalis هو قاعدة عامة ينشئها العقل ويمنع الانسان

---

(٩) Observations concerning the Original Government — Filmer. نفس المصدر ص ٢٣٩ •

(١٠) Leviathan — Hobbes ص ٢ • الجزء الثانى ـ الفصل ١٨ •

بموجبها من إقتراف أي شيء يدمر حياته أو يقضي على وسائل محافظته عليها » ، وقد يوجد قانون أخلاقي أسمى ، ولكن الحاكم وحده ، عندما يعمل لصالح الكثرة من البشر يستطيع أن يحدد على وجه الدقة ما هو ، وما يجعله فعالا . إن هذا هو ما قصده هوبز عندما قال : « ان سلطة السيادة هي التي تجعل القانون الطبيعي قانونا (١١) » ، بل لقد جعل هوبز القانون المقدس أو الدين يعتمد على ارادة الحاكم . ولم يخطر بباله - كما يقول بعض - أية دولة علمانية من أولها لآخرها . اذ خصص جزءا من الأجزاء الأربعة التي يتألف منها كتابه اللوياثان « للسلطة الكنسية » ، ومن يتولاها . غير أن هوبز قد أخضع الكنيسة - كما أخضع كل شيء آخر - للدولة ، وبذلك جعل السلطة الكنسية التي تتضمن الايمان ، أو التعبير العام عن الايمان خاضعة للقانون المدني ، وفي هذه الاراسطانية (١٢) . كما أصبحت تدعى ، انضم الى هوبز آخرون منهم صديقه المحامي الشهير والمؤرخ جون سلدن ، وكان سلدن عدوا متأصلا لاستقلال الكنيسة ومتشككا في الدين . وذهب الى أبعد حد استطاع الذهاب اليه باتباع الطريق الاراسطاني ، وذكر عنه أنه قال : « أنهم مجانين أولئك الذين يقولون أن الأساقفة Jure divino لديهم حصانة مقدسة تسمح لهم بالاستمرار في غيهم ... ان كل شيء يجب أن يتبع ما تريده الدولة » . « ليس هناك ما يسمى بالشرائع الروحية ، فكل شيء مدني أصلا . ولا فارق بين ما يتبع الكنيسة ، وما يتبع الحاكم المدني » . فهل تعد الكنيسة أو الكتب المقدسة فيصلا في مسائل الدين ؟ « في الحق لا أحد منهما . ولكن الفيصل هو الدولة » ، كما قال سلدن (١٣). ويتبع هذا على أي حال - كما يفهم من مقدمات هوبز - أن الحاكم لا يعزل لأي سبب ، لأن عزله سيفتح الباب طبعا أمام الفوضى مرة أخرى . غير أن العزل قد يكون أيضا غير شرعي وظالم » ، لأن ما منح للحاكم ، أو ما اكتسبه الحاكم (نتيجة للغزو) لا رجعة فيه ، ولا ينقل من فرد لآخر ، ولا ينتزع منه ، وعلى الحاكم أن لا ينقض التعاقد الذي وافق عليه الأفراد

---

(١١) Hobbes — Leviathan الجزء الأول الفصل ١٤ - الجزء الثاني الفصل ٢٦ .

(١٢) Erastianism مأخوذة من Erastus « اراسطوس » وهو سويسري من أتباع تسفنجلي Zwingli وطبيبه ، عمل في البداية أستاذا ثم عميدا لجامعة هايدلبرج ، من أتباع أراسطوس . لم يك في البداية أراسطيا كاملا ، ولكن لما كان قد قال ان كل القوى التهديدية يجب أن تكون مكتسبة في الدولة ، لذا ارتبط اسمه باسماء من ماثلوا هوبز وسلدن في ربط ما يسمى بالسلطة الروحية والتربية بالدولة .

(١٣) John Selden — Table Talk نشر تحت اشراف S. H. Reynolds اكسفورد ١٨٩٢ ص ٢٦ ، ٨٨ ، ١٦٢ ولم ينشر حتى ١٦٨٩ ، ويحتوي على خواطر سلدن في أواخر حياته في السياسة والدين .

فى حالة الطبيعة ، لأنه لم يك طرفا فيه · فلقد سلم المتعاقدون حقهم فى حكم أنفسهم الى الأبد · وكان هذا المبرز خيرا ، أى حتى يقضى على حالة الحرب التى اتصفت بها حالة الطبيعة · ولا يخفى أن حاكم هوبز كان فى الحق « الها فانيا » أقوى وأكثر علمانية بدرجة كبيرة من الملك الشمس عند بوسويه ، الذى رغم أنه كان يحكم اعتمادا على الحق المقدس ، الا أنه كان مرغما على الخضوع للعنة الأبدية والدين والعدالة ، كما حددها القانون الأسمى ·

بينما ركزنا على ظهور نظريات جديدة فى الحكم المطلق فى القرن السابع عشر فانه من المهم أن نذكر ما قاله فيلمر (١٦٥٢) عن النظرية المضادة الخاصة بالحكومة القائمة على الاتفاق (الحاضر وكذلك الاتفاق الأصلى) وكيف « أصبحت أخيرا من البديهيات » ، وأنها قبلت الآن بغير اعتراض (١٤) عليها تقريبا · وبعبارة أخرى ، فالى جانب الحكم المطلق من النوع المعتمد على الحكم الالهى ، أو النوع الآخر على طريقة هوبز ، ظهر احتجاج على الحكم المطلق · وبطبيعة الحال ، ينطبق هذا القول بوجه خاص على انجلترا التى عرفت بأنها بلد الثورة فى القرن السابع عشر ، وحدث أيضا فى فرنسا فى عهد لويس الرابع عشر احتجاج ـ كما سنرى ـ ولكنه كان معتدلا بالمقارنة ، ولم يتصاعد ويصبح نظرية محددة المعالم · اذ كان يدعو أكثر من ذلك الى اصلاح بعض المساوىء الخاصة ، فى نطاق اطار الملكية القائمة · ومع ذلك فقد ظهرت بشائر فى العقود الأخيرة من القرن السابع عشر للنقد البعيد الأثر الذى سيحدث فى القرن التالى ·

وانطلق الاحتجاج الانجليزى ابان عهد الحرب الأهلية وفترة خلو العرش أى عهد كرومويل ، وقد ترجع ملاحظة فيلمر الى مجادلات الجيش الشهيرة فى أواخر أربعينات القرن السابع عشر ، والبيانات الداعية للمساواة لجون ليلبرن Lilburne ، وآخرين ، أو لأعمال أقل تطرفا قام بها خطباء البرلمان وعامة الناس · وحدث فى السنة نفسها (١٦٠٢) نشر اليوتوبيا لجيرالد وينستانلى تحت اسم The law of Freedom واليوتوبيا الجمهورية لهارينجتون بعنوان Oceana التى ظهرت بعد أربع سنوات · هذه هى مجرد عينات قليلة منتقاة من الكتابات الكثيرة التى تناولت المشكلات الأساسية للفلسفة السياسية والاجتماعية ، وتكاد كلها تحتج على أى نوع من الحكم المطلق · وظهرت تباشيرها فى فترة الصراع بين الملك والبرلمان والجيش . ولقد انتزعت مادتها بمقدار كبير من حركة الاصلاح الدينى (البروتستانتية) ومن تقاليد القانون الطبيعى ·

(١٤) Filmer — Observations upon Aristotle's Politics touching Forms of Government, (الأثر ملحوظة ٧) ـ ص ٢٢٦ ·

كان الاحتجاج الانجليزى الذى قام بعملية اجهاض كبيرة فى المدى القصير (اذ أعقبته ديكتاتورية كرومويل واستعادة ستوارت للعرش) ، وبذلك رسم طريق الليبرالية الحديثة . ورغم التنوع الكبير لما طرح من مقترحات . اذ نادى بعضها بالاصلاح السياسى أساسا ، ونادى بعض آخر باصلاح اقتصادى واجتماعى بعيد المدى ، الا أن هناك اجماعا عاما على أن الحكومة يجب أن تجىء بموافقة الأفراد ، لأن للأفراد حقوقا أساسية . وباختصار ، فان الحكومات بغض النظر عن صورتها يجب أن تكون مقيدة بحكم طبيعتها . ولقد فرض حتى على برلمان هارنجتون ذاته رغم ما تمتع به من سلطان وسيادة أن لا يصدق على أى قانون زراعى يحدد الدخل السنوى للمالك بحيث لا يتجاوز الألفى جنيه سنويا . ووصف هارنجتون الحكومة de Jure وفرق بينها وبين الحكومة de Facto بأنها : « امبراطورية القوانين ، وليست امبراطورية البشر » . أما ليليبرن المنادى بالمساواة ، والذى نشأ بين الانفصاليين البروتستانت فقد أرجع الحدود التى تفرض على الحكومة الى التعاقد الأصلى أو التعاهد بين الحكومة والشعب. وفى روايته لأسطورة التعاقد التى تباينت تباينا حادا هى ورواية هوبز . احتفظ الشعب بحقوق معينة أو بحريات طبيعية يتعذر نقلها الى الملك أو البرلمان . ولابد أن نلاحظ أن كل هذا التنظير الراديكالى كان من مظاهر الأنثروبولوجيا المتفائلة التى تباينت تباينا حادا مع أنصار هوبز ومعتقدات الحق المقدس . وشيئا فشيئا اتجه ليلبرن رغم ايمانه بالخطيئة الأزلية الى الكلام عن الاختلاف بين البشر والدواب ، وعن العقل والحرية اللذين ولدا مع الانسان فى يوم واحد ، « وعن الصورة المجيدة التى منحها الله للانسان » واعتقد هارنجتون الذى كان فى البداية من المؤمنين بالبيئة أن الحكومة السيئة هى التى تتسبب فى جعل (١٥) الانسان مخطئا ؟ وقال : « اعطونا قوانين جيدة ، لأنها ستساعدنا على صنع بشر من الأخيار » ، وبالمثل اكتشف وينستانلى « الحفار » بذور كل الشرور والطمع والشهوة ، وأرجعها الى الملكية الخاصة ، الغوا الملكية الخاصة ، وبذلك تنمو الطبيعة الأفضل للبشر ، وتجىء الحرية للأراضى . ولقد ساوى وينستانلى بين هذا الاجراء والعقل ، وقال بوجود هوية بينه وبين الله الكامن .

---

(١٥) Oceana — Harrington (انظر ملحوظة ٣) — John Lilburne
The Charters of London (١٦٤٦) استشهد بها Perez Zagorin فى كتاب
A History of Political Thought in the English Revolution
(Routledge and Kegan Paul) لندن ١٩٥٤ ص ١٣ .

وهناك أصداء لهذه الحرب التى دارت حول الليبرالية ـ خصوصا عندما دعت الى المساواة ونكاد نسمع هذه الأصداء فى كتاب لوك Two Treaties of Government (نشر أول مرة ١٦٩٠) وبعد أن نهل منه لوك ، ومن مصادر أخرى ، استطاع فى وقت متأخر من القرن أن يطرح القضية الكلاسيكية لليبرالية (١٦) (أى التى أصبحت كلاسيكية فى القرن الثامن عشر) ضد الحكم المطلق • ولقد فعل ذلك معارضا لفيلمر ولكى يساعد ولى نعمته وصديقه لورد شافتسبرى فى صراعه لخلع جيمس الثانى من عرش انجلترا • وبدأ لوك بأن حاول الاجابة على حجج كتاب بطرياركا Patriarcha حجة حجة •• وما لبث بعد ذلك فى المبحث الثانى أن توسع فى عرض الموضوع ، ووضع المبادىء الكلية للسياسة وفقا للقانون الطبيعى أو العقل •

وكانت نقطة انطلاق لوك هى الفرد ، وليس الأسرة بتكوينها التسلطى • وهذا لايعنى أن لوك قد دعا الى الفردية الراديكالية أو الى نظرية فردية الى المجتمع تناظر النظرة الذرية للكون التى شاع الاعجاب بها • غير انه قد بنى المجتمع السياسى على قاعدة كانت مختلفة اختلافا جذريا عن ملكية الحق المقدس التى افترضت خضوع الأفراد لحكام بمثابة الآباء • وعندما كان لوك مدرسا فى اكسفورد كتب محبذا «ضخامة سلطة الحاكم» • ففى هذه الأثناء ، أى بعد عهد الاستعادة (رجوع الملكية بعد عهد كرومويل) كان لوك يخشى « الوحوش » الذين يمثلون أغلبية البشر ويزيدون عددا عن « أولئك الذين سمتهم الكتب المقدسة بالآلهة » ، أى الأفراد (١٧) • ولكن فيما بعد ، وعندما عاد تهديد الطغيان كتب لوك كأنه واحد من دعاة المساواة ، وكان يرمى أساسا الى حماية الأفراد ، وحقوقهم • ولم يرجع الى التاريخ بصفة رئيسية عند دفاعه عن هذه الحقوق ، ولكنه رجع الى الطبيعة : « فى البداية كان العالم مماثلا لأمريكا » (*) • وجاء هذا الحكم

---

(١٦) ثارت الشكوك حول ليبرالية لوك • والحق أنه لم يستعمل هذه الكلمة ، وأعطى السلطة التنفيذية حقوقا تشريعية وعندما يوصف لوك بالليبرالى يكون المقصود أنه معارض للطغيان ، وأنه جعل الحقوق الفردية تحت رعاية القانون الطبيعى •

(١٧) من مبحث عن القضاء الأهلى ، استشهد بها John Peter Laslett فى كتابه : Two Treatises of Government : Locke ـ كيمبردج ١٩٦ ص ٢٠ •

(*) يقصد كما كانت أمريكا فى القرن السابع عشر ، ومازلنا نرى هذه الصورة فى بعض أنحاء من أمريكا فى القرن العشرين وقد خلدت السينما الأمريكية هذه الحالة الوحشية القريبة الى الفوضى والتى يعد حماة القانون فيها أضعف من الخارجين عن القانون الذين يمثلون كثرة رهيبة •

فى المبحث الثانى Second Treatise فى منتصف فقرة مرتبطة بالملكية والمال ، ولكنها تضمنت شرحا مسهبا قيل فيه ان وراء كل حياة سياسية منظمة هناك « حالة طبيعية » ، فيها كل فرد قد ولد عقلانيا وحرا ، هو سيد نفسه وله حقوق متســـاوية مع الأفراد الآخرين • فلم تك الحكومة موجودة فى البداية ، كما قال فيلمر • لقد خلقت الحكومة بناء على عقد بين الأفراد ، وفيما بعد وثقوا بها لحماية حقوقهم التى تضمنت المحافظة على البقاء والملكية الفردية • اذ كانت الحكومة عند لوك سلطة ائتمانية • وازد لوك من تأكيد هذا الحق الأخير : « ان الغاية العظمى والرئيسية لاتحاد الناس فى كومنولث ، ولوضع أنفسهم تحت امرة حكومة هو المحافظة على الملكية » ، أى أكبر قدر من الملكية التى جمعوها عن طريق العمل (١٨) • هنا ابتعد لوك بطبيعة الحال ابتعادا كبيرا عن دعاة المساواة الذين عكسوا فى الاقتصاد مصالح الطبقة المتوسطة الدنيا ، وكذلك مصـــالح الشيوعيين • فلم تك نظرية « رأسمالية » ، أو أنانية بمعنى آخر ، كما قيل أحيانا • فالأفراد عنده اجتماعيون ، حتى وهم فى حالة الطبيعة ، ويدركون قيمة المجتمع والدولة ، وعلى كل حال ، كان لوك أساسا مهتما بالفرد فى فكره السياسى ، وفى فلسفته • وعلينا أن نذكر أنها تركزت على السيكلوجية الفردية والابستمولوجية الفردية • وفى هذه الناحية ، كان لوك ابنا بارا لحركة الاصلاح الدينى ، وحتى لحركة الاصلاح الدينى الراديكالى ، وللفكر السياسى الانجليزى الراديكالى فى القرن الســـابع عشر (وان لم يك مفرطا فى الراديكالية ، اذا تحدثنا بلغة الاقتصاد) •

وتبعت نظرية لوك فى التسامح الدينى منطقيا نظريته السياسية ، ويمكن القول بحق ، بأنها نتيجة لها ، وقال فى « رسائل » متتالية فى الموضوع ان على الحكومة المدنية أن لا تتدخل فى ممارسة الدين ، الا بقصد المحافظة على النظام العام • هنا نظر للدين ــ ومرة أخرى أعلنت نزعة لوك الفردية عن نفســها ــ كشىء يخص الفرد « والاقتنـــاع الداخلى » للعقل ، الذى لا يستطيع ، ولا يجب أن يخضع لأى تهـديد • وعكس لوك نظرة الانفصاليين البروتستانت ، ففرق بين مهمة الحـكومة المدنية ومهمة الدين على وجه الدقة • وبذلك حـول الدولة الى سلطة علمانية خالصة ، ليس لديها تشريعات تخص خلاص الأرواح • واعتقد لوك أنه من الواجب أن لا تقوم أى كنيسة قائمة بتقييد الفرد • فلا أحد قد ولد عضوا فى كنيسة ، ولكنه انضم اليها بمحض اختياره ، ويساعد على الاستنارة مقارنة تعريف لوك للكنيســة « أى كجماعة حرة واختيــارية »

---

(١٨) Second Treatise — Locke الفصل التاسع القسم ١٢٤ ـ انظر أيضـا الفصل الخامس القسم [illegible]

بتعريف هوبز (الاراسطى) الذى قال فيه : « أعرف الكنيسة بأنها جماعة من الناس تعتنق الديانة المسيحية ، وتتحد فى شخص حاكم ذى سيادة ٠ وهم يلتقون بأمره ، وبغير أمره عليهم أن لا يلتقوا (١٩) » ٠ ومع هذا فان لوك لم يدع الى الحرية المطلقة فى الدين ٠ فكما تبين فى قانون التسامح The Acte of Toleration ١٦٨٩ ، فى انجلترا الذى عملت «رسالته» التى نشرت فى السنة عينها كأساس فلسفى له ، اعتبر لوك أولئك الذين يعلنون ولاءهم لأى سلطة أجنبية (الكاثوليك) ، وأولئك الذين يزعمون أنهم لا يعتقدون فى الله (الملحدين) خارجين عن القانون ٠ وقال : «ان استبعاد الله حتى ولو تم فى الفكر فحسب ، يتسبب فى انحلال الجميع » وتضمن كلامه الأخلاق وروابط المجتمع التى تعتمد على تعاهدات وعلى القسم ٠

وكما قلنا من قبل ، نشأ الاحتجاج على الحكم المطلق فى فرنسا أيضا ، ومع هذا فانه لم تكن له أغراض بعيدة ، ولم يلق نجاحا فوريا ، كما حدث للاحتجاج الانجليزى قبل الثورة المجيدة ، وخلالها ، وبعدها ، وفضلا عن ذلك ، لم يك للاحتجاج الفرنسى أية وحدة حقة اللهم الا اذا اعتبرنا هذه الوحدة قائمة على معارضة سياسة لويس الرابع عشر ٠ وتصاعدت هذه المعارضة فى ثمانينات وتسعينات القرن السابع عشر ، وصدرت بالمثل من الدوائر الكنسية الكبرى التى أرادت تحرير الكنيسة الغالية (الفرنسية) من تبعيتها وعبوديتها للتاج ، كما صدرت من اللاجئين البروتستانت الذين اضطهدتهم الكنيسة والدولة ، وحاربوا لاستمرار بقائهم فى فرنسا ، ومن الأرستقراط مثل دوق سان سيمون ، الذين أرادوا استعادة الامتيازات التاريخية للطبقة العليا للنبلاء ، بعد أن جردهم منها الملك وأذلهم ، وكذلك من التجار وأنصارهم الذين انتقدوا النظام « الميركانتلى » ، ومن النقاد البورجوازيين مثل لابرير الذى هجا المجتمع برمته ، وبخاصة الطبقات العليا ، ولم يستبعد الملك نفسه : « هناك واجبات متبادلة بين الحاكم ورعاياه » ٠ هكذا كتب لابرير فى كتاب Characters ، الذى قرىء على نطاق واسع : « ومن المداهنة القول بأن هذا الحاكم هو السيد المطلق لكل ممتلكات رعاياه ، بغير تفرقة ، وبلا نقاش ، أو توضيح (٢٠) » ولعل الأسقف فنيلون ـ الذى

---

(١٩) Hobbes — Leviathan — A Letter Concerning Toleration — الجزء الثالث ـ الفصل ٣٩ ـ Locke, ١٦٨٩ ـ كتب ، الأصل باللاتينية عندما كان لوك منفيا فى هولانده ـ ظهر فى الأعمال الكاملة للوك (لندن ١٨٨٨) الجزء الثالث ص ٧ ٠

(٢٠) La Bruyére — Du Souverlin ou de la républlque (ص ٢٨) ٠

عين مربيا لحفيد الملك ، ولكنه مالبث أن فقد الحظوة ـ قد اقترب من نظرية عامة في الاحتجاج . ففي تمثيلية تليماك وهي من الكلاسيكيات ـ وكتبت للترويح عن دوق بورجونيا ولتثقيفه ، حلم فنيلون بمجتمع مثالى يتمتع فيه الجميع بالحرية والمساواة ، ولا وجود فيه لقيود معوقة للتجارة ، كما كان الحال في عهد كولبير (وزير ماليـــة لويس الرابع عشر) . ولا تنغمس الأمة في هذا المجتمع في الترف والعبث ، والتبذير وحروب الغزو ، وتخضع أفعال الملك للقانون . وبعد أن أرغم فنيلون على التقاعد من وظيفة أسقفية كامبراى ١٦٩٧ كتب مقترحات أكثر تحديدا ، نادى فيها من بين أشياء أخرى ، بانشاء برلمانات محليـــة ، وكذلك باعـادة انشاء حكومات عامة Etats Généraux ، تتمتع بسلطات أوسع فى نواحى السياسة الخارجية والاقتصادية . وهكذا يتضح أن فنيلون كان يدعو صراحة الى الملكية الدستورية .

بطبيعة الحال ، قام اللاجئون البروتستانت برد فعل ضد سياسة القمع الدينية للويس الرابع عشر ، والتى بلغت ذروتها بنقض قانون نانت سنة ١٦٨٥ . وكان أشـــهر هؤلاء اللاجئين بيير جيريو . Jurieu الراهب وأستاذ اللاهوت وبييربيل ، وكانا صديقين فى الأصل وزميلين فى الأكاديمية ، ولكن انتهت هذه الصلة بعد الهجرة الى هولاندة . وجيريو هو المسئول عن رفت بيل من منصبه كأستاذ للفلســـفة واللاهوت فى مدرسة الوستر Illustre ، أى أكاديمية روتردام الجديدة التابعـــة لبلديتها . وكانت لجيريو ـ رغم تشــــدده فى النزعة المحافظة بوصفه لاهوتيا ـ نظرات سياسية متحررة للغاية ، مستمدة ـ من ناحية ـ من ثورة انجلترا ، التى أعجب بها كثيرا ، ومن ناحية أخرى ، من جروشيوس، ومن التقليد الكالفانى . وقد عارض بوسويه فى كتابه Lettres Pastorales (١٦٨٦ ـ ١٦٨٩) الذى وجهه للهجنوت الفرنسيين ، الذين كانوا يصيحون وهم فى الأسر البابلى مطالبين بسيادة الشـــعب والحقـوق التى تسبق انشـــاء الحكومة . غير أن هذا البطـــل المغوار للبروتستانتية المتشددة كان أقل اتســـاما بالفردية من لوك . اذ كان يدعو الى حقوق الجماعات والطوائف أكثر من دعوته لحقوق الأفراد . فمثلا بينما طـالب بالتسامح الدينى للكالفانيين الفرنسيين ، لم يســمح به لأولئك الذين يؤمنون بنظرات زائفة من الكاثوليك أو البروتستانت .

وكان بيل على عكس جيريو أقرب الى الاتجاه المحافظ فى السياسة ، ولكنه ليبرالى فى مسائل التسامح ، وفى هذه الناحية ، كان بيل اقرب الى اسبينوزا . ولعلنا نذكر أنه ناصر السيادة باسم القانون والنظـام . غير أنه أكد « الحق الطبيعى للعقل والتحرر فى الحكم » . أما هوبز فعلى

عكس ذلك . اذ رأى أن الانسان لا يستطيع التنازل عن هذا الحق برضاه . وبرر اسبينوزا — وكان المثال الذى ضربته هولاندة فى خاطره — التسامح لأسباب عملية ، من جهة ، وقال : قارن الآثار الخيرة للتسامح فى مدينة رخاء مثل أمستردام بالآثار السيئة للاضطهاد ، مثلما حدث عندما حاولت الطائفة المتشددة المتزمتة قمع المحتجين . غير أن اسبينوزا قد دافع عن التسامح — أو بمعنى أصح حرية الفكر والكلام — على ضوء رؤياه الكبرى للمجتمع الحر والعقلاني .

« كلا ! .. ان غاية الحكومة ليست تغيير الناس من كائنات عقلانية الى وحوش أو دمى ، ولكن غايتها هى أن تيسر لهم انماء عقولهم وأجسامهم فى أمان ، واستخدام عقلهم بلا معوقات .. والواقع أن الهدف الحقيقى للحكومة هو الحرية .. ومثل هذه الحرية ضرورية بالاطلاق لتقدم العلم والفنون الحرة ، فلا أحد يستطيع أن يتابع مثل هذه النواحى متابعة مثمرة الا اذا كانت قدرته على الحكم حرة لا يعوقها عائق » (٢١) .

وكانت هذه أيضا رؤيا ميلتون ، التى عبر عنها قبل ذلك بسنوات فى كتاب Areopagetica (١٦٤٤) والذى الف للاحتجاج على رقابة الصحافة من البرلمان المشيخى . فلقد آمن كل من ميلتون واسبينوزا بأن الحق قوى ، وأنه لا مندوحة من انتصاره ، اذا تحرر ، لكى يصارع الزيف وأنه قادر على اتخاذ جملة أشكال أكثر من شكل واحد ، وبخاصة فى مواجهة الأمور الدالة على عدم الاكتراث ، وينتهى ميلتون الى القول : «من هنا فمن الأكثر حصافة واتباعا للمسيحية أن يحدث تسامح مع الكثرة بدلا من ارغام الجميع» .

وعلى الرغم من أن بيل لم يتمتع بحكمة مماثلة لميلتون واسبينوزا ، الا أنه توسع فى شرح التسامح بالقدر الذى كان ميسورا فى القرن السابع عشر ، ففى كتابه Campelle intrare (١٦٨٦ — ١٦٨٧) — وهو عمله الفلسفى الرئيسى فى هذا الموضوع . قام بيل باستهجان عدم التسامح عند الكاثوليك والبروتستانت ، وطالب بحرية العبادة لدعاة وحدة الأديان واليهود والمسلمين ، ولم يستبعد سوى الملحدين الذين اعتبرهم مهددين للأمن العام (٢٢) . وكان بيل أغسطينيا فى تصوره

---

(٢١) Spinoza — Tractus — Theologico — Politicus فى الأعمال الرئيسية ترجمة R. Elwes G. Bell لندن ١٩١٧ الجزء الاول ص ٢٥٩ ، ص ٢٦١ . يتناول هذا الفصل باكمله موضوع حرية الفكر والكلام .

(٢٢) تناقض بيل مع نفسه عند كلامه عن الالحاد . ففى كتابه عن ال Comet ١٦٨٠ قال بعدم وجود علاقة ضرورية بين الدين والأخلاق ، وأنه من المستطاع وجود مجتمع

للطبيعة البشرية ــ كما رأينا ــ الا أنه هاجم هنا القديس اغسطين باعتباره المخطط الأكبر للنظرية المسيحية فى الاضطهاد · وأكد بيل حدود العقل فى مواجهة الحقائق الميتافيزيقية والدينية ، التى تحول ــ فى نظره ــ دون اصدار أى نوع من الحكم غير النسبى ، وكان بيل يعرف أيضـا أن أية معتقدات معينة يعتنقها الفرد تعتمد على التعلم الذى تلقاه ، والبيئة التى نشأ فيها · واعتقد بيل أيضا مؤيدا اسبينوزا أن تعدد الطوائف لايهدد الدولة بالضرورة ، وأن أية وحدة مفروضة ، كما هو الحال فى فرنسا على عهد لويس الرابع عشر ، قد تؤدى فى النهـاية الى افسـاد الايمـان والعنف ، والشعور بخيبة الأمل فى الدين نفسه ·

بقى أن نتحدث عن حركة أخرى فى الفكر السياسى قد تداخلت مع هذه النزعات المختلفة · ورغم أنها كانت مازالت فجـة تتلمس طريقها الا أنها قد ازدادت تأكيدا لنفسها خلال القرن السابع عشر · انها الحركة التى سخرت منها رحلات جليفر ، والتى دعت الى استيعاب السياسة فى الرياضة والعلوم الطبيعية ، فلقـد جعل المؤلف سـويفت جليفر يعقب ساخرا على جهل البروبدينجيان (وهـو اسم من اختراع سـويفت) Brobdingnagians « لأنهم لم يردوا حتى الآن السياسة الى العـلم مثلما فعل أهل الحصافة الأوربيون فى بلادهم »(٢٣) · وكان من بين الحصفاء فى القرن السابع عشر الذين حاولوا القيام بذلك : هوبز وسير وليم بتى الذى صك مصطلح «الحساب السياسى» · Political arithmetic ، ولوك من بين مواطنى سويفت وجروشيوس ولايبنتز والكونت دى بولانفييـه من أوربا · واختلف العلم السياسى عند هؤلاء وآخرين اختلافا ملحوظا من ناحيتى المنهج والنمط · ومع هذا فقد طالب الجميع بأن تكون الحـكومة أكثر عقلانية ، وأن ترتكن على قواعد وقوانين يستطاع اثبات « طبيعتها » ، وبذلك تتحرر من الخزعبلات والنزوات · وكان الجانب الأكبر من مصادر الهامهم بلا شك علم هذه الأيام (٢٤) ، وبوجه عام العـلوم اليقينية ، ولكنهم رجعوا الى حد ما الى الطب التجريبى ، كما حدث عند لوك ·

من الملحدين الاخلاقيين ، ولكنه فى كتاب Compelle intrare (وعنوانه الكامل بالفرنسية هو Commentaire Philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, Contrain. les d'entrer عارض التسامح مع الملحدين على أساس أن عدم الايمان بالعناية الالهية وخشية العدالة الالهية ، يتهدد قوانين الدولة ·

(٢٣) Johnathan Swift — Gulliver's Travels (١٧٢٦) الجزء الثـانى الفصل السابع ·

(٢٤) بطبيعة الحال ، كان هناك أيضا تقليد القانون الطبيعى الآخر المستمد من الرواقيين ومن المشرعين الرومان ، واتجه بالمثل الى تأكيد دور القوانين المحددة الثابتة ، والقوانين العامة ·

ومثل هوبز هذه المحاولة على نحو أفضل . والواقع أنه زعم بالفعل انه مخترع علم السياسة لأن كل ما فعله الدكاترة اليونانيون والمسيحيون هو المشاحنة ، وسيروا المسائل السياسية وكذلك الفلسفية تبعا لأهوائهم وكتب هوبز (٢٥) : « ان الفلسفة الطبيعية مازالت فتية ، أما الفلسفة المدنية فهى أصغر من ذلك سنا لأنها تقترب فى عمرها مع كتابى De Cive وكان النموذج الذى اقتدى به فى منهجه هو الرياضة كما بين صراحة فى عدة مواضع . وتعثر هوبز عندما قرأ كتاب الأصول لاقليدس فى منتصف عمره ، ولكنه ترك عنده انطباعا لايمحى . فلقد عنت الهندسة عند هوبز – مثلما عنت عند ديكارت وآخرين فى القرن السابع عشر – يقينية البرهان ، لأنها تنتقل خطوة خطوة من المشكلات الأبسط الى المشكلات الأعقد . ولم يحاول ديكارت تطبيق هذا المنهج على السياسة . أما هوبز فقد فعل ذلك . ويمثل هذا المنهج فى نظر هوبز الوسيلة الوحيدة لتجنب بناء الدولة على أساس هش كالرمال . وأصبح القيام بذلك ، ومحاولة تطبيق الاستدلال الرياضى فى الظواهر الاجتماعية والسياسية أمرا شائعا بعد هوبز ، فهو أساس « الحساب السياسى » لوليم بتى ، وان كان بتى قد جمع بين الاستدلال على طريقة بيكون والاستدلال الرياضى . واتخذ بتى شعارا له فقرة من كتاب الحكمة قيل فيها ان الله قد نظم الأشياء تبعا للأعداد والأوزان والمقاييس . وكان بتى يأمل اعتمادا على التحليل الكمى لاحصاء السكان وملكية الأرض والتجارة والمناخ وما أشبه الحصول على معلومات دقيقة تساعد على رسم السياسة (٢٦) ، وكانت الرياضيات الأساس أيضا للكثير من المشروعات السياسية والشبيهة بالسياسية عند لايبنتز مخترع التفاضل والتكامل . ولربما كان أكثر من عاشوا فى القرن السابع عشر ايمانا بالرياضة ، وقال لايبنتز : « كل شىء فى العالم الرحيب يتبع الرياضة فى خطواته » ، واستخدم الرياضة ، أو المنهج

---

(٢٥) Hobbes : De Corpore ١٦٥٥ نشر بالانجليزية تحت عنوان Concerning Body ١٦٥٦ .

(٢٦) Petty — Political Arithmetic لمواجهة تدهور التجارة الانجليزية ونشر بعد وفاة المؤلف ١٦٩٠ ولكنه كتب فى سبعينات القرن السابع عشر ، وفى رسالة ١٦٨٧ ، زعم بتى أنه استخدم الجبر « فى نواحى غير الرياضيات ، أى فى مجال السياسة تحت عنوان الحساب السياسى ، برد الكثير من مصطلحات المادة الى لغة الأرقام والأوزان والمقاييس حتى يتسنى تناولها رياضيا » . The Petty - Southwell Correspondence أشرف على نشرها المركيز Lansdowne (كونستابل ١٩٢٨) ص ٣٢٢ . وفى هذا الكتاب وغيره من الكتب الهولاندية والانجليزية ، (التى ألفها صديق بتى William Grount وسير John Collins, Roger North, Dudley وغيرهم) يمكن العثور على أصول علم الاقتصاد .

الرياضى لتدعيم الحقائق العامة مثل التشريع والقانون الدولى . وكذلك لحل مشكلات الحياة اليومية السياسية كوضع الاجراءات التى اتبعت لانتخاب ملك بولاندة ، والتوفيق وتحقيق السلام بين الكنائس المسيحية والدول المسيحية . كل هذه المشروعات التجميعية كانت مرتبطة ببحث لايبنتز عن الخصائص الكلية ، التى تخفف اللغة ، وتجعلها تكتفى بأبسط المصطلحات ، التى يستطاع حينئذ تمثيلها بالرموز الرياضية ، واذا اتبعت هذه الوسيلة سيتسنى لأبناء كل الأمم تعلم ما هو مشترك بينهم ، والتخلص من الخلافات ، ولا يخفى أن فونتنيل لم يقل غير الحقيقة عندما ذكر فى نفس الوقت تقريبا أن « الروح الهندسية esprit geometrique قد ازدادت انتشارا عن ذى قبل ، وأن النظام والوضوح والدقة والمطابقة ، أى الصفات التى امتازت بها الهندسة ، قد نقلت عن المعاصرين الى ميادين أخرى من المعرفة ، أى الى السياسة والأخلاق والفقه ، بل والى البلاغة (٢٧) .

ومع هذا فقد أضاف هوبز التمثل بما يحدث فى الجسم الى تمثله للرياضة . فهناك فلسفة للجسم (أو المادة) تقع فى قلب علمه السياسى. واعتقد أنه من الميسور تعلم السياسة ـ كما نتصور ـ اعتمادا على التجربة ، ولكنه هو بالذات بعد أن طبق « الطريقة التركيبية » أدرك أن هناك علاقة لا تنفصم بين الفزياء والسياسة والسيكولوجى والسياسة . وعرف من جاليليو وعالم وظائف الأعضاء وليم هارفى أن كل شىء فى الخليقة يتألف من أجسام تتحرك ، ومن علاقة أكيدة بين علة ومعلول . وعلى هذا فان الدولة تتشابه هى والطبيعة والانسان فى كونها جسما أو جسما سياسيا تحركه الرغبات الطبيعية والمحاولات الطبيعية. غير أنه جسم أقرب الى الآلة منه الى الكائن العضوى ، كما يبين فى الصورة التى وضعها فى صدر كتاب اللوايتان ومقدمة هذا الكتاب بوجه خاص ، وتصور الصورة (لوحة غ (١١)) عملاقا على رأسه تاج ويتألف جسمه من عدد لا حصر له من أجسام البشر الصغيرة . ويقال أن هذا اللوايتان أو الكومنولث له روح ومفاصل وأعصاب وعقل وارادة وغير ذلك كأى « جسم طبيعى » ، ولكن الى جانب هذا النوع ـ التقليدى من التشبيهات ، استخدم هوبز ما هو أكثر لكى يتجاوب مع العلم الميكانيكى الجديد . وقال ان الجسم السياسى يشبه الأوتوماتون ، أو الآلة التى تحرك نفسها اعتمادا على يايات وأوتار (يمكن مقارنتها بأعصاب الجسم) وعجلات .

---

(٢٧) Preface sur l'utilite des mathematique et de la Physique — فى Oeuvres diverses لاهاى ١٧٢٩ الجزء الثالث ص ٦ .

وسمى هوبز الدولة أيضا « بالانسان الصناعى » · وربما دل هذا التشبيه على الروح الحديثة حقا لعلمه السياسى أكثر من أى بيان آخر ، فلقد اعتقد هوبز أن الدولة ، بناءعقلانى ، لم يصنعه الله أو التاريخ ، ولكن الانسان هو الذى صنعه (وان كان الانسان لا يستطيع تجنب القيام بمثل هذا الفعل من أثر حاجاته الملحة ، أو « حركاته ») وهناك وسيلتان لانشاء « جسم سياسى » كما كتب هوبز فى De Corporo Politico (١٦٥٠) الأولى اعتمادا على مؤسسات عشوائية ، ينشئها جماعة أفراد مجتمعين سويا ، وكأنها خلق من العدم اعتمادا على القريحة الانسانية · والأخرى بالارغام — وتعتمد على ما نستطيع تسميته بالخلق المرتكز على القوة الطبيعية (٢٨) · واشترك لوك الليبرالى فى هذه النظرة مع هوبز نصير الحكم المطلق الى حد ما ، لأن لوك كان غامضا فى هذه النقطة · فلقد استمد لوك التنظيمات السياسية ليس من اتفاق العقلانيين عندما يتفقون فحسب ، بل وأيضا من قانون الطبيعة ، التى فرق بينها وبين الارادة الانسانية ، وليس من شك أن قانون الطبيعة لا يمكن أن يعرف الا من « نور الطبيعة » ، وتعنى عنده الجمع بين الانطباعات الحسية للانسان والعقل ، ونور الطبيعة يكتشف ، ولكنه لا يصنع ، لأن الله هو الذى أوجده · ان هذا هو التصور التقليدى للقانون الطبيعى الذى بنيت عليه فكرة السيادة الحديثة ، أو على أقل تقدير الذى جعل فكرة القانون كأمر صادر من الحاكم مستحيلة · وفى رأيى أن لوك قد اقترب من تصور هوبز « للانسان الصناعى » فى الناحية التجريبية من سياسته عندما — كما أشير — اتخذ نموذجه من الطب التجريبى ، وفى فقرة كثيرا ما يستشهد بها ، وان كانت عظيمة الأهمية فى مذكراته (جورنال) كتب لوك ١٦٨١ يقول :

« ولكن هل سينجح هذا السبيل فى المسائل العامة أو المسائل الخاصة ؟ · وهل ستنجح الروبارب rhubarb أو الكوينكوينا quinquina فى علاج الحمى ؟ ان هذا لن يعرف الا بالتجربة · وكل مانهتدى اليه لايزيد عن احتمالات مبنية على التجربة » أو الاستدلال عن طريق القياس · ولكننا لن نبلغ أى معرفة يقينية أو برهان يقينى

(١٢٨) Hobbes — De Corpore Politico (١٦٥٠) الفصل الأول — القسم الأول — انظر أيضا مقدمة Leviathan

« متباين مع المعرفة الرياضية التى تعد حقيقية ومعصومة من الخطأ (٢٩) »

هذا يعنى أنه فى ممارسات السياسة التى تجرى كل يوم ، لن يحقق الله أو القانون الطبيعى الكثير من النفع • فعلى الانسان أن يتعلم مثل هذه الأشياء من التجربة • وعليه أن لايأمل أبدا الحصول على المعرفة اليقينية التى تكفلها الرياضة • وعلى هذا فان السياسة قد بدت للوك فنا انسانيا ، كما وصفها هوبز ، ولكن أكثر من ذلك أنها فن تجريبى •

---

(٢٩) Journals — Locke فى ٢٦ يوليو ١٦٨١ طبعت فى مسودة مبكرة لكتاب Essays للوك ـ أشرف على نشره R. I. Aaron (اكسفورد ١٩٣٦) ص ١١٧ ـ ١١٨ • واقتبس هذه الفقرة Laslett (انظر ملحوظة ١٦) وكذلك C. H. Driver فى مقال بعنوان John Locke ضمن كتاب F. Y. C. Hearnshaw Social and Political Ideas of the Augustan Age
ولكى ندرك مدى تأثير هذا الرأى ، علينا ان نقارنه بأقوال أخرى للوك فى مقالاته الباكرة من القانون الطبيعى (١٦٦٠ ـ ١٦٦٤) •

القدماء والمحدثون

كما أشير من قبل (١) ، لقد شاهد القرن السابع عشر تغيرا هاما ، بوجه خاص ، فى نظرته للتاريخ . ان هذا هو السؤال الأخير من الأسئلة الكبيرة التى ستبحث فى هذا الجزء : كيف نظر الى الماضى والحاضر والمستقبل ، وما هى الأسباب الكامنة وراء ذلك ؟ استمرت الفلسفات القديمة فى التاريخ بكل قوتها خلال القرن ، كما لاحظ الأسقف بوسويه فى كتابه Discours sur l'histoire universelle الذى كتب مثل كتابه فى السياسة لتثقيف ولى عهد فرنسا ، أو كالمحاولات العديدة التى لا تختلف كثيرا عن المحاولة التى قام بها سير ايزاك نيوتن لعمل نسيج موحد من التاريخين المقدس والدنيوى للانسانية منذ بدء الخليقة .. ورغم كل هذا فان نظرة جديدة قد بدأت تتكون وتلوح فى الأفق ، أكثر علمانية وأكثر اتباعا لنقد الحقب الغابرة وأكثر تفاؤلا فيما يتعلق بالحاضر والمستقبل . ان هذه النظرة التى صورت فكرة التقدم على نحو باهت ، ما كانت لتخطر بالبال بغير الثورة العلمية ، ولكنها مدينة أيضا لنزعة الشك المعاصرة (البيرونية) التى تشككت فى اليقينيات التاريخية ، مثلما تشككت فى اليقينيات الميتافيزيقية ، ومدينة أيضا لاعادة احياء الدينين الكاثوليكى والبروتستانتى ، وبلغت أوجها ، فى الصراع أو Querelle بين القدماء والمحدثين ، أو كما سماها جوناثان سويفت « معركة الكتب » ابان العقود الأخيرة من القرن .

واذا أردنا بلوغ الموقف الذى بلغه المحدثون أى أن نكون نظرة الى التاريخ أو صياغته ــ تتسم على أى نحو بالتقدمية فلابد أولا أن نتغلب على فكرتين من الحصاد القديم للغاية ، انها الأفكار الخاصة بالانحطاط

(١) راجع ص ٣٩ ، ٤٠ .

التاريخي أو (التدهور التاريخي) ، والدورات التاريخية ٠ وكلاهما قد أعيد احياؤه في عصر النهضة في القرن الســـادس عشر وبداية القرن السابع عشر ، وكتب أحد رجال الكنيسة ١٦٢٧ : « ان فـــكرة تدهور العالم قد قبلت بوجه عام ليس بين العوام فحسب ، بل وعند المثقفين من رجال الدين وغيرهم ، وساعد مظهرها الدارج على شيوعها بين كثيرين دون أى فحص » (٢) ، وكما سنرى ، فلقد كتب المبجل مستر هيكويل Hakewill هـــذا الرأى لا للثناء عليه وانما لاستنكاره ، بعد أن رآه مكتملا ناضجا في عمل معاصر لرجل آخر من رجال الكنيسة هو جودفرى جودمان بعنوان The Fall of Man or the Corruption of Nature (٣) (١٦١٦) وعلى هذا العهد ، كانت فكرة التدهور قد شاعت وعبرت عن روح التشاؤم في بداية حركة الاصلاح الديني وأواخر عصر النهضة ٠ واذا توخينا البساطة قلنا أن هذه الفكرة قد سلمت بحدوث ســـقطة شملت الكون بأسره من حالة كاملة أصيلة خلقها الله ، الى شـــيخوخة متدهورة ، وانحلال نهائي محتمل ٠ وسبب السقطة هو الانسان الذى تسببت خطيئته في موت الطبيعة ، وكذلك في ميتته ٠ وتبعا لما قاله بيرتون المصاب بالسوداوية . وكان من ســخريات القـدر ناقدا لرجال الكنيســة الانجليزية المحيطين بجودمان فانه قد حـــدث تغير لمـــا هو أســـوأ لكل مخلوقات الله من نجـــوم وسماء وعناصر ودواب وما أشبه « وكان كل شيء من هـــذه الأشياء يتميز بخيريته » ، وأصبحت هذه المخلوقات معـــادية للانســـان (٤) ٠ كمـــا أن البشرية قد تعرضـــت في مظهرها للتدهور على حد تعبير هيكويل ــ مرددا كلام جودمان ــ « من ناحية السن والديمومة والقوة والمكانة والفنون والقريحة » ٠ ومع هذا فقد ازدهر هذا النوع من الافتتان بالبداوة ليس عند نوع بالذات من الفكر الديني ، وبخاصة البروتستانتية ، بل وأيضا بين أولئك الذين اعتبروا الوثنيين من اغريق ورومان نعم الاسوة ٠ وهكذا فلقد فضـــل حتى جروشيوس الذى كان عصريا في نواحي أخرى الأمثلة القديمة من

---

(٢) An Apologie of the Power and Providence — of God in the Govenment of the World.

تاليف George Hakewill

(الطبعة الثالثة) لندن ١٦٣٥ ــ ص ١ ــ كان هيكويل قسيسا للأمير تشارلز (الذى أصبح فيما بعد الملك شارل الأول لفترة ما) ولكنه تعرض بعد ذلك للشين لآرائه المتعارضة مع القداسة ومعارضته لمشروع زواج تشارلز بأسبانية ، واحدث كتابه The Apology دويا كبيرا ٠

(٣) انظر ص ٩٩ ٠

(٤) The Anatomy of Melanchŏly — Robert Burton (١٦٢١) الجزء الأول القسم الأول ٠ اتهم بيرتون وآخرون جودمان بأنه يقلد البابا في سلوكه ٠

يونانية ورومانية على الأمثلة الأخرى ، لأن النماذج المأخوذة من التاريخ لها وزنها نسبيا ، لأنها مأخوذة عن « أزمنة أفضل وشعوب أعظم (٥) » .

ووضع هيكويل فى مقابل فكرة التدهور نظرية فى دورات التاريخ ، كان يؤمل منها الكثير خصوصا على المدى القصير ، هذه النظرية التى كانت مستحبة فى العالم القديم ، ولكنها انغمرت فى زوايا النسيان خلال العصور الوسطى ، عادت مرة أخرى للظهور فى أعمال ماكيافيللى وجان بودان وليروا وآخرين : « انهم مخطئون اذا اعتقدوا أن الجنس البشرى يتدهور دائما » ، كان هذا ما كتبه بودان فى عمل رائد عن المنهج التاريخى وفلسفة التاريخ : « تبعا لقانون أبدى للطبيعة ، فان طريق التغير يبدو فى صورة دائرية ، فللطبيعة ما لا حصر لها من كنوز المعرفة التى لا يمكن أن تستنفد فى أى عصر (٦) » . وقام هيكويل ، الذى قرأ بودان ، بالتوسع فى شرح هذه الأفكار . وانصب اهتمامه الأول على الاعتراض على ما قاله جودمان عن ثبات قوى الطبيعة بالرغم من الخطيئة الأزلية ، فكيف على ضوء المنجزات العظيمة القريبة العهد للبشرية ، يستطيع المرء أن يؤمن بأن الطبيعة قد أصابتها الشيخوخة ، حتى بما فى ذلك الطبيعة البشرية ؟ ورأى هيكويل التقدم فى كل الجبهات منذ القرون الوسطى ، بل ومنذ العصور القديمة فى مجالات معينة كالدين بعد أن استعادت حركة الاصلاح الدينى بريقه الذى تمتع به فى البداية ، ونتيجة لذلك أيضا فى الأخلاق والتعليم والفنون ، وعلى الرغم من أنه من الحقيقى أن الاهتمام الرئيسى لهيكويل لم يتركز على العلم ، الا أنه قد أشاد بالكثير من المخترعات الحديثة كالطباعة والبوصلة والمدفع ، وبالتحسينات التى طرأت بوجه خاص فى فنى الملاحة والطب . وكما رأى هيكويل اذن فان العصر الحالى ، قد بدأ يتأرجح متجها الى أعلى . ويبدو كلامه قريب الشبه من بيكون عندما يعبر عن الأمل فى أن يقوم الاوربيون المعاصرون بدور مماثل ، ان لم يتفوق على أسلافهم . فلا يخفى أنه من الخطأ الظن بأن الأوربيين المعاصرين أقزام يقفون على أكتاف عمالقة : « فالأمر ليس كذلك . فلسنا بأقزام وليسوا هم بعمالقة ، ولكننا جميعا من نفس القد باستثناء أننا ارتفعنا الى أعلى بعض الشىء اعتمادا على وسائلهم (٧) » . وسوف يتكرر هذا القول أو ما يساويه جملة مرات على يد المحدثين طيلة القرن ، والواقع أنه غدا لب المناقشات الحديثة .

---

(٥) Grotius — De Jure Belli ac Pacis المقدمة القسم ٤٦ .

(٦) Jean Bodin — Methodus, ad Facilam Historiarum Cognitionem (١٥٦٦) الفصل السابع ـ الفقرة الأخيرة (ترجمة Beatrice Reynolds كولومبيا) ١٩٤٥ ص ٣٠٢ وعكس المؤلف ترتيب الجمل .

(٧) Hakewill ـ نفس المرجع (انظر ملحوظة ٢) التمهيد ص ٣ .

على أن نظرية هيكويل لم تك من نظريات التقدم على خط مستقيم . فلقد ذكر قراءه مرارا بأن « كل شيء يدور كالعجلة » فى التاريخ . فكما تعيد العجلة الدائرة كل سلوكها مرة أخرى الى نفس النقطة فى نهاية المطاف . كذلك كل حضارات العالم ، فانها تزدهر وتذبل ، وربما تزدهر مرة أخرى ، والواقع أن هيكويل قد دعا فى كلماته الى « نوع من التقدم الدائرى » أى أن الحضارة تتحرك من نطاق ، أو أمة ، الى نطاق آخر ، أو أمة أخرى فى عصور مختلفة . فبينما يعانى بعض أعضائه ، الا أن الكل لا يتعرض للدمار بأى حال . فى أى « زمان » . فلقد جاء الاغريق فى أعقاب الفرس والمصريين والكلدانيين كقادة للفن والعلوم ، وأخلفهم فى الزمان الرومان والعرب . والآن جاء دور الأوربيين فى الشمال ، الذين استطاعوا التفوق عليهم جميعا . وكان بودان قد قال الشيء نفسه . غير ان كتابات هيكويل قد اتبعت التقليد المسيحى الارتدادى فتنبأت بحدوث اكتمال نهائى ، عندما تدمر النيران العالم ، ويتوقف التاريخ توقفا نهائيا .

ورغم أن المحدثين قد استحوزوا على بعض حجج بودان ، الا أنهم اتجهوا الى ابتكار نظرة مختلفة أساسا الى التاريخ ، وأكثر اتساما بالتقدمية . ومع هذا فقد كان هناك تياران منفصلان من التفكير التقدمى فى القرن السابع عشر : أحدهما غلبت عليه الروح الدينية والارتدادية ، ويلاحظ بوجه خاص فى انجلترا ، والتيار الثانى تغلب عليه العلمانية التى تمثل أوربا فى جملتها ، ويتركز على منجزات الحاضر أكثر من التنبؤ بالمستقبل . ويصح وصف التيار الأول بأنه أقل عصرية ، لأنه اتجه الى تفسير بعض مفاتيح النصوص التوراوية ، وينحدر من روح النعمة الالهية فى المسيحية . واتجاه النعمة الالهية بطبيعة الحال موضوع قديم ، وفى صورتها الوسيطة الاغسطينية لم ترو أى قصة عن التقدم الدنيوى . حقا لقد هاجم أغسطين نظريات الدورات ، ولكنه فى الوقت نفسه ، هاجم أنصار القيامة الألفية فى زمانه الذين تنبأوا بظهور يوتوبيا على الأرض تتبع تكتيف ابليس والرجعة الثانية للمسيح ، واعتقد أغسطين بأن هناك معنى روحيا فى التاريخ ، وحكما الهيا فى التاريخ ولكن لا وجود لمدينة الله بالمعنى الرمزى . وعاشت النظرة الاغسطينية حتى فى القرن السابع عشر فى مؤلف مثل Discours لبوسويه ، وكذلك وهو ما يدعو للدهشة ، فى عقل متشكك مثل بيير بيل الذى نظر الى التاريخ فى جوانب أخرى كمعرفة طبيعانية برمتها . ويبدو بوسويه كثير الشبه بأغسطين عندما يحذر من الحديث عن الصدفة أو الاتفاق فى التاريخ ، ورآها مجرد أسماء لتغطية الجهل الانسانى . واختتم كلامه بالقول : « تذكر يا سيدى أن هذه السلسلة الطويلة من العلل الجزئية

التى صنعت الامبراطوريات ، وقضت عليها ، تعتمد على أوامر سرية من العناية الالهية (٨) » ولم يؤمن بيل بالتأكيد ـ كما يبدو بوسويه قد فعل احيانا ـ فى تدخل الله فى أحداث تاريخية جزئية ، ولكن بيل اعتقد بكل وضوح أن العناية الالهية هى عماد النظام فى التاريخ ، فالعنـــاية الالهية هى التى جعلت المجتمع ممكنا رغم الفساد الانســانى ، ومنعت الأفراد والدول من الافراط فى زيادة القوة ، ووصف بيل مرة العنـــاية بأنها بركة كابحة réprimante ، وتشبـــه السـد القوى الذى يوجه مياه الخطيئة بالقدر الضرورى لمنع حدوث فيضان عام (٩) ٠

والجديد فى تيار النعمة الالهية فى القرن الســـابع عشر هو أن الكلمة قد ازداد استعمالها خصوصا عند البروتستانت الانجليز لتأييد حدوث قيامة ألفية غير محددة الموعد (١٠) ٠ وتطلب هذا قراءة مختلفة أكثر تفاؤلا للفقرات النبوئية فى التوراة Revelation ١٥ ـ ١٧ ـ ٢٠ (١٠ ـ ٥ دانييل ٢ : ١٢ بطرس ٣) وبدأ حدوث ذلك فى انجلترا ابان الحقبة من ١٦٢٤ الى ١٦٦٠ ، عندما ارتفعت الآمال بحدوث « اصلاح عام » دينى وثقافى ، وكذلك سياسى واقتصادى ، وبدا كل شىء ميسورا ٠ وفى هذه الأثناء أيضا ، كان من الممكن النظر الى حركة الاصلاح الدينى ذاتها نظرة متفائلة ، بعد أن توطدت أقدامها ، وكسبت المعركة ضد المســيح الدجال ٠ وأفصح وأعلم أنصــار هذا الاتجاه المؤازر لتيار النعمة الالهية هم أفلاطنيو كيمبردج ، بدءا بجوزيف ميد Mede الباحث التوراوى الكبير ٠ وانقطع ميد عن تعاليم الأغسطينيين والاله اللوثرى ، وتنبأ بكل ثقة بقرب حدوث قيامة ألفية فى كتابه Clavis Apocalyptica ١٦٢٧ (الترجمة الانجليزية ١٦٤٢ وصودرت بأمر البرلمان) ٠ ومن الحق أن ما قيل عن سكب القارورات السبع ، كما وصفها القديس يوحنا قد عنى فى نظر ميد حدوث تقدم عظيم بالفعل فى التاريخ ، وبخاصة منذ عهـد الاصلاح الدينى فى النواحى الفكرية والروحية والأخلاقية ٠ وأثار ميـد بوصفه هاويا للعلم بعض الشكوك عن الاكتمال النهائى للكون بما فى ذلك الأرض ٠ فهل يستطاع القول بأن الحريق الذى تنبـــأ به القديس

---

(٨) Discours sur l'Histoire universelle — Bossuet الجزء الثـــالث الفصل الثانى ـ وكلمــــــة Monsegineur تعنى بالطبع ولى العهد dauphin

(٩) استشهدت بها Elizabeth Labrousse فى كتابها Pierre Bayle ـ لاهاى ١٩٦٤ ص ٤٦٣ ٠ واذا توخينا الدقة قلنا أن بيل لم يك أغسطينيا فى نظرته للتاريخ ، لأنه اعتقد أيضا فى حدوث دورات تاريخية ، واعتقد أنه يعيش فى دورة صاعدة من التاريخ

(١٠) انظر فى هذا الشأن Millenium and Ernest Lee Tuveson Utopia (كاليفورنيا ١٩٤٩) ٠

بطرس ربما يشير الى نوع ما من الثورة الاجتماعية ، فيهـــا يقضى على الأشرار الى الأبد ؟ على أية حال ، لقد رأى ميد أن مخطط الله للتاريخ الذى املى فى الكتب النبـوية لم يتضمن ما يدل على حــدوث تدهور دائم أو دورات ، ولكنه عنى حدوث تقدم فى الاتجاه الى جنة عدن جديدة ، أى من « عدن » الى « عدن » مع سقطة تتوسطهما ، ولقــد كانت هذه هى الفترات الأساسية فى التاريخ التى نوه بها خلفـــاء ميد فى الجامعــة الأفلاطونية أمثال الفيلسوف هنرى مور ، وفوق كل شىء توماس بيرنت اللاهوتى والباحث الجهبذ · ففى كتابه Theory of Earth (١١) ، (١٦٨١ ــ ١٦٨٩) ، الذى اتجه الى وصف « التحولات الكبرى للقدر » التى تمثل المحور الذى تدور حوله نظرية النعمة الالهية ، لم يرفض بيرنت رفضا كاملا نظرية التدهور ، واعتقد أن الأرض وقد خلقها الله كاملة قد تدهورت بعد الطوفان (جزئيا وليس كليا ــ كما يستدل ــ كنتيجة للخطيئة الأزلية) وهذا التدهور الذى أثر على كل من العالمين الطبيعى والانسانى قد استمر حتى الحاضر مع بعض التنقيح منذ عهد الاصلاح الدينى ، على ان هذه الحالة الساقطة قد يخلفها فى الساعة المحددة على التعــاقب : « حرق العالم » ، و « القيامة الألفية الارتدادية » تحت رعاية المسيح ، وستتخذ جنة عدن الجديدة مسرحا لها فيها سماء جديدة وأرض جديدة أسمى من حيث الكيف على أى نحو من أطلال الأرض بعــــد الطوفان · وستحيا فى جنة عدن الثانية سلالة جديدة من البشر قادرة على ممارسة القدرات التى منحت للانسان فى الأصل فى الخليقة الأولى ، أى عبادة الاله بغير حد ، وممارسة الملكات الفـــكرية ممارســــة كاملة فى الدراسة العلمية · وستتحقق كل هذه البركات بفضل ما دعاه بيرنت « نســق النعمة الالهية الطبيعية » ، التى شرحت فى الفصـــــل الحادى عشر من الكتاب الثانى وهذا هو ما تنازل به بيرنت للعلم فى عصره الذى كان ــ كما رأينا ــ يؤكد العلل الثانية والآلية (١٢) · وهكذا تكون فلسفة التاريخ عند بيرنت مثل ميد قد جمعت بين عناصر قديمة وعناصر حديثة · فلقد استمرت العناية الالهية تهيمن على العالم ، ولكنها كانت تعمل من خلال القوانين العادية للطبيعة ، وحققت قفزة كبرى تجاه كل من الطبيعة البشرية والفزيائية ·

---

(١١) ظهر كتاب Burnet : Theory فى البداية باللاتينية ، كما حــدث لكتاب Mede · ثم ظهر الكتاب فى طبعة مزيدة منقحة فى الطبعات الانجليزية ، وكان اتجاه بيرنت المحافظ مشكوكا فيه نوعا ، خصوصا عندما حاول التوفيق بين الكتب المقدسة والعقل والعلم فى آخر أطواره · ووصف Tuveson بيرنت بانه تطورى مهلك (نفس المصدر ص ١٣٠) ·

(١٢) انظر ص ٦٤ ــ ٦٥ ·

لا يصح القول بأن تيار النعمة الالهية قد شارك مشاركة حقة فى العراك بين القدماء والمحدثين الذى اندلع فى نفس الوقت تقريبا بعد نشر كتاب بيرنت · لم يبدأ العراك بطبيعة الحال فى القرن السابع عشر · اذ ترتد أصوله الى القرن الخامس عشر (الكواتروشنتو) فى ايطاليا عندما كان الانسيون (الهيومانيون) يتحدثون عن محاكاة القـــدامى ، والى أى حد يتساوون معهم أو يفوقونهم · ولكن حدود المعركة لم تخطط ، أو لم تك صالحة للتحديد بوضوح الا فى القرن السابع عشر ، لأن الاتجاه الحديث المناسب قد اعتمد بقدر كبير على تقدم العـــلم الحـــديث ، كما احتاجت الكلاسيكية الى التجسيد فى صورة مؤسسات كتلك التى زودتها بهـــا الأكاديميات الحديثة فى فرنسا على عهد البوربون (١٣) لتحديد مذهبهـا وزيادة صلابته · ويصح القـــول بأن تلاوة قصيدة « شـــارل بيرو » Siècle de Louis le Grand ١٦٨٧) أمام الأكاديمية الفرنسية بمثـــابة اعلان حرب بين المعسكرين · وتبع هذه الحادثة فى السنة التالية ، نشر « استطراد » فونتنيل الوجيز ، ولكنه حافل بالايحاءات ، الذى دافع فيه عن المحدثين ، ثم ظهر الجزء الأول (اذ كان هناك ثلاثة أجزاء أخرى آتية) من كتاب بيرو الجسيم ، وتركز حول نواحى التماثل بين القدماء والمحدثين، وهو دفاع منهجى منثور للموقف المحدد فى هذه القصيدة · وهرع بوالو الغضوب فاستنكر ما قاله بيرو ، وبخاصة فى Réflexions sur Longin (١٦٩٤) تماما مثلما حدث فى انجلترا عندما تناول سير وليم تمبل قلمه — رغم تقاعده القريب العهد — ورد على فونتنيل ، وكذلك فعل بيرنت للمصـــادفة · ورد على تمبـــل بدوره العـــالم وليم ووتون Wooton ، ودافع عنه وناصره جوناثان سويفت سكرتيره الذى كان فى رعايته · هؤلاء هم المحاربون المشهورون فقط فى معركة الكتب ، وذكر سويفت أســماء أخرى لبعض الفلاسفة والأدباء ، الذين ناصروا فى الأغلب المحدثين ، لأنه قال : « ان جيش القدماء كان أقل عددا » ، ومن المصادفات أن يظهر اسم بوالو فى قائمة سويفت بين المحدثين · وكل ما عنى بذلك هو أن بوالو كان كاتبا معاصرا مميزا ، ولكن من الحقيقى أيضا أنه فى نهاية المطاف قد حدثت مصالحة جزئية اشترك فى مشاورتها الفيلسوف أنطوان ارنو بين الخصمين الفرنسيين الأساسيين : بوالو وبيرو · وهذا واضح من رسالة بوالو الى بيرو (١٧٠١) ، وفيها تنازل وأقر بتفوق عصر لويس الرابع عشر

---

(١٣) الأكاديمية الفرنسية (١٦٣٥) انشأها الكاردينال ريشيليو للنهوض باللغة الفرنسية والأدب الفرنسى ، وتعد أشهر المؤسسات اللغوية ، ومن بين الأكاديميات الأخرى ، هنـــاك Académie royale de peinture et de la sculpture (١٦٤٨) ، والأكاديميات المختصة بفن العمارة والموسيقى والباليه ·

فى مجالات معينة ، خصوصا العلم ، ولكنه استمر يحيط عصر الرومان بهالات الغار • ولم ينتصر أى طرف انتصارا حاسما ، ولعل هذا ما عناه سويفت عندما ترك بقصد مخطوطته دون اكتمال ، « نحن لن نستطيع أن نعرف أى طرف قد انتصر » ، كما يقول اعلان كتاب The Battle of the Books (نشر ١٧٠٤ ـ ولكنه كتب سنة ١٦٩٧) • والواقع أن العراك انتهى أجله بكل بساطة فى بداية القرن الثامن عشر بعد مشاحنة نهائية حول هوميروس • ولكن كان من بين ثمارها ظهور نظرة جديدة الى التاريخ •

كيف نظر فريق « القدامى » فى القرن السابع عشر الى التاريخ ؟ ربما أمكن القول بأنهم قدموا صورة من نظرية التدهور ، أو أحيانا جمعوا بين نظرية التدهور ونظرية الدورات • وربما كان الأصح هو القول بأنهم لم يفكروا تاريخيا على الاطلاق ، وأنهم بمعنى ما قد دحضوا التاريخ • وفى هذه الناحية ، لم يكونوا متفردين فى القرن السابع عشر ، كما رأينا(١٤) • ان ما فعله فريق القدامى يماثل مافعله أولئك الذين عثروا على التماثل فى الطبيعة البشرية فى كل العصور ، أو الذين هدفوا الى وضع قوانين كلية للقانون والسياسة ، أو بحثوا على قواعد دائمة للذوق الفنى والممارسة الفنية ، تصلح لكل العصور والاناس ، واهتدوا عادة اليها • اذ كان مدى عالم اهتماماتهم ضيقا محصورا ، فهم لم يعنوا أساسا بالعلوم ، أى بالفلسفة الطبيعية ، ولكنهم عنوا بالفن واللغة والأدب والأخلاق بعض الشىء • ومن هنا يستطاع النظر الى التغير على أنه مجرد تعثر عن بلوغ مستوى الكمال أو بدلا من ذلك ، يمكن القول بأنه أشبه باقتراب منه ، وليس حركة صادقة تجاه ما هو أفضل أو مختلف أو ربما فذ فى التاريخ • فالمستويات لم تتغير ، وان كان الذوق الانسانى يتغير للأسف ، أى أن ما كان موجودا فى الواقع هو مجرد ذوق حسن ، وذوق ردىء • والقوانين اما أن تكون صائبة أو باطلة ، والشىء المهم ـ كما قال لابرييز ليس محاولة مسايرة تغير الذوق بل هو تحديد « نقطة الكمال » • ففى الفن ، « هناك نقطة كمال ، مثلما توجد فى الطبيعة نقطة امتياز أو نضج ، وعلى هذا فان هناك ذوقا حسنا وذوقا رديئا ، وتكون مجادلتنا حول الأذواق صائبة (١٥) » • وتبعا لهذا المعيار ، يستطاع الحكم على الأفراد وكذلك على حقب باكملها ـ وهذا ما حدث كثيرا ـ وفقا لادراكهم « للجمال المثالى » ، أو عدم ادراكهم له ،

---

(١٤) انظر ملحوظة ص ٤٨ ، ٤٩ •

(١٥) Des ouvrage de l'esprit Caractères — La Bruyère

(ع ـ ١٦) •

ولقدرتهم على تجسيمه فى أعمال فنية مناسبة . فمثلا لقد نبذ فريار دى شامبراى Fréart de Chambray مدير الأكاديمية الملكية المنشأة حديثا للعمارة ، العصر الحديث ، وبخاصة الرقعاء المحدثين لأنهم قالوا « ان الفن شىء لا متناه ، ينمو يوما بعد آخر ، ويزداد كمالا ويواءم نفسه مع مزاج مختلف العصور والشعوب الذين يحكمون عليه أحكاما مختلفة ، ويعرفون المستحب بأنه ما يناسب كل حسب مزاجه définissent le Beau chacune à sa mode) (١٦) ان هـذه نظـرة نسبية للتاريخ ، ام يحتملها فريق «القدماء» ، ولكن كيف اذن نفرق بين الذوق الحسن والذوق الردىء ؟ ، وبأى وسيلة نستطيع تحديد الجميل ؟ بطبيعة الحال ، اعتمادا على العقل . وقال بوالو بطريقته المعصومة : « اعشق العقل ، واحرص على أن تستعير كتاباتك منه كلا من بريقه وقيمته » ، وقال الأب لبوسو Le Bossu « تشـترك الفنـون هى والعلوم فى أنهـا مثلها مبنية على العقل » (١٧) . ولكن العقل المقصود فى هذه الأقوال ، وما يماثلها لم يك العقل الفردى أو العقل النقدى الذى يقلب أحكام الثقات . ولكن ما يعنيه هو ملكة يشترك فيها الجميع لادراك الجمال وقوانين الجمال ، ومع هـذا فقد ساعد الجو العام فى عقلانية القرن السابع عشر — حتى عندما لم يتسم بطابعه النقدى — على تعزيز هذا النوع المتعارض مع التفكير التاريخى ، ببحثه عن مبادىء كلية على غرار ما يحدث فى الرياضـيات ، وحتى لايبنتز مثلا الذى كان أكثر الفلاسفة العقلانيين تميزا بعقليته التاريخية ، فانه اعتقد أن التاريخ هو انجاز يتحقق فى الزمان لمبادىء توطدت قبليا فى الكون .

كانت وجهة نظر فريق القدماء فى النزاع هى أن العصر القديم قد أدرك فى البداية «نقطة الكمال» فى الفنون ، وفهمها على نحو أفضل ، وكان تمبل دبلوماسيا مميزا ، شديد الاهتمام بما وراء بحار أوربا . ولقـد ضم الى قدامى العصر القديم قدامى الشرق كالصينيين والهنود ، وحتى أهل بيرو . ولكن جرت العادة عندما يشار الى القدامى أن يكون المقصود اليونانيين والرومان ، وبخاصة الرومان . ويلاحظ أن أنصار القدامى من المحدثين ، لم يكونوا بأى حال بعيدين عن نقد القدماء ، كما أنهم لم

---

(١٦) A Parallel of Architecture both Ancient and Modern — Freart de chambray.
(ترجمة جون افلين لندن ١٦٨٠ تمهيد ص ٢ . ظهر هـذا الكتاب فى الأصل بالفرنسية ١٦٥٠ .

(١٧) R.P. Le Bossu Chant I - l'Art Poetique - Boileau. Traité du Poème Epique
باريس ١٦٧٥ ص ٢ ظهر هذا الكتاب لأول مرة ١٦٧١ .

يسعوا الى محاكاتهم محاكاة العبد للمعبود • ومع هذا ، وكما قال بيرو فان أنصار القدامى قد ركعوا أمام هؤلاء القدامى ، ورجعوا اليهم للشورى والارشاد ، وسعيا وراء القواعد والنماذج • فلقد وضع أرسطو وهوراس قواعد الفن الشاعرى . تبعا لما قاله ليبوسو Le Bossu وكانت أشعار هوميروس وفيرجيل « باقرار كل القرون » أعظم نماذج مكتملة فى مجال الكتابة عندهم ، وتبين صورة صدر كتاب فى الشعر لطبعة ١٦٨٣ « تاليف بوالو » رب الشعر وهو يشير الى التمثالين النصفيين لهذين الأستاذين باعتبارهما أستاذين عظيمين • وأجمل لابريير هذا المعنى بالقول : « فى كتاباتنا (وكذلك فى فن العمارة عندنا) ، فاننا لن نبلغ الكمال ، وان كان فى وسعنا التفوق على القدامى اذا حاكيناهم (١٨) » •

وأجريت بعض محاولات ، أكثرها فاتر وسطحى لتفسير التفوق العظيم للقدامى ، ولعل سير وليم تمبل قد اقترب من تحقيق تحليل تاريخى حق (١٩) • واعتقد أن المناخ والتربة يلعبان دورا كبيرا ، وكذلك استمرار السلام طويلا فى امبراطوريات قديمة معينة • ولم تعرف هذه المؤثرات فى أوربا منذ الغزو البربرى ، كما لم تعرف حرية الفكر والبحث التى سمح بها فى الجمهوريات اليونانية والرومانية • وبالمقارنة ، فلقد سمح الأوربيون المحدثون لأنفسهم بالتورط فى مشاحنات لا تنتهى ، كنسية ومدنية ، غالبا ما أدت الى الحرب ، العدو الأبدى لربات الشعر (الميوزا) • وبالمثل فان الجشع والنبل ، رغم أنهما كانا من صفات الأفراد فى كل العصور ، فانهما قد أصبحا خاصتين عامتين منذ كشوف ما وراء البحار ، مما أدى الى اعاقة الالهام الشعرى ، وافساد الأخلاق •

لا يخفى أن تمبل كان من القائلين بحدوث تدهور ، رغم أن تحليله لم يستبعد اطلاقا امكان حدوث « شقاء » محدود • ويجمل تشبيهه المصاب بالسل ، الذى يبرؤ من مرضه نظرته الى كيف تقارن أوربا الحديثة بالحضارات القديمة • فلنفترض أن رجلا قويا أصيب بالسل فى سن الثلاثين ، واستمر يحيا فى حالة مسرفة من البلبلة حتى سن الخمسين ، ثم استعاد صحته حتى سن الستين : « لربما كان من

---

(١٨) La Bruyère — Caractères (نمرة ١) — انظر الى كتاب René Bray La Formation de la doctrine classique en France باريس ١٩٥١ الجزء الثانى — الفصل السادس •

(١٩) لقد قيل — وكان لهذا القول ما يبرره — أن تمبل ، يتمتع بحس تاريخى أفضل من الكثير من معاصريه ، وانه كان يهتم بنسبية الحضارات فى التاريخ والعالم • ويتكشف الحس التاريخى بوجه خاص فى مقاله Of Heroic Virtue

الصواب القول فى هذه القضية بأن صحته قد تقدمت فى هذه السنوات العشر الأخيرة أكثر من السنوات الأخرى فى حياته بدلا من القول أنه قد نما وأصبح أكثر قوة وأشد حيوية مما كان وهو فى الثلاثين من عمره (٢٠) » ، كانت هذه نظرة تمبل بكل اختصار • فلقد حقق المحدثون بعض انجازات مرموقة خلال المائة والخمسين السنة الأخيرة ، ولكننا اذا غيرنا التشبيه قلنا أن هذه السنوات لن تنتج نفس الصنف المميز من شجر البلوط أو التين أو نبات الحسق ، لأن الطبيعة منذ ذلك الحين لم توفق فى تدبير نفس الخليط المثالى للبذرة والشمس والتربة • ومن المصادفات أن تمبل كان قادرا الى حد الكمال على اثبات أن الطبيعة الانسانية هى هى فى « كل زمان ومكان » فى نفس هذا الوقت ، ومن ثم فلعله كان يحاول القول بأن القدامى بفضل الظروف الموفقة قد اقتربوا على أفضل وجه من احتساب « نقطة الكمال » • وأيا كان القول ، فليس من شك أن تمبل فى مقاله الأساسى عن الموضوع قد قارن المحدثين مقارنة غير منصفة بالقدامى تبعا للنقاط الآتية : ليس فى اللغة والأدب والفنون فقط ، وانما أيضا فى الأخلاق (اذ كان معجبا بوجه خاص بزيادة الاهتمام بالأخلاق فى حكمة كونفشيوس) والعلوم • ولم يظهر تمبل اهتماما بالعلوم ، ولم يرها بحكم تشككه الفلسفى ، جديرة بالمتابعة ، ومن ثم فاننا لن ندهش اذا سمعناه يقول : « أنه لا جديد فى الفلك (أو الفزيا) ينافس ما جاء به القدماء » ، أو أنه لا وجود لأكاديميات علمية مدنية قادرة على التفوق أو حجب أكاديمية افلاطون أو الليقوم لأرسطو (٢١) ، ورغم تفتحه الذهنى الذى لا خلاف عليه فى بعض مجالات ثقافية (٢٢) ، الا أنه قد ظل مزاجيا من أنصار القديم • واذا استشهدنا بالسطور الختامية من مقاله سنراه يقول : « انه يعشق ويفضل الخشب القديم للحرق والنبيذ القديم للشرب ، والأصدقاء القدامى لكى يتسامر معهم ، والكتب القديمة للقراءة » •

ومن بين حزب القدامى ، كان آخرون أكثر انصافا من تمبل ، فلم يصروا على القول بتفوق القدامى فى العلوم ، وأكدوا أكثر منه امكان برء المريض بالسل ، وأشادوا بوجه خاص بالتفوق على القدامى فى الفنون •

---

(٢٠) An Essay upon the Ancient and Modern Learning William Temple (١٦٩٠) ظهرت ضمن Five Miscellaneous Essays تحت اشراف S. H. Monk — ميتشجان ١٩٦٣ ص ٥٦ •

(٢١) نفس المصدر •

(٢٢) مثلا ، تحليله السياسى والتاريخى ، واعجابه بالحدائق الصينية والشعر القوطى

فمثلا لقد أراد فريار دى شامبراى الذى فاق تمبل فى الاعجاب بالقدماء ، وبخاصة الاغريق ، وبفن العمارة بوجه خاص بصفة أساسية : « عودة رسوخ كل الفنون فى هذا الرداء البدائى القشيب ، وتخليصها من آثار الجهالة التى أصابتها من آثار عصور كثيرة من الاهمال ، التى ترسبت من تاثير القرون الوسطى »(٢٣) • ولن ندهش اذا رأينا فريار يعتقد أن هذا لن يتحقق فى العمارة الا اذا عدنا الى قواعد فتروفيوس • وخطا لابريير خطوة أبعد ــ كما رأينا ــ ودعا الى منافسة القدماء فى الاقتراب من اكتمال الشكل والفكر • ويتطلب ذلك « محاكاتهم » ، أى اتباع القواعد التى اكتشفوها ، مثلما فعل راسين فى عالم الدراما على سبيل المثال •

وجاءت « الرسالة » أو الدعوى الحديثة ، أو فلسفة التاريخ مختلفة الى درجة مذهلة • وطرح بيرو هذه الرسالة أو الدعوى باقتضاب فى تمهيده لكتاب Parallèle des anciens et moderne وهو كتاب يتألف من خمس محاورات • وفيها عرض قضيته على الجمهور ، وكان مقتنعا بكل كلمة فى قصيدته ، التى تليت على الأكاديمية الفرنسية فى السنة السابقة ، وفيها قال : « باختصار • أنا مقتنع بأنه اذا كان القدماء ممتازين ، وهو ما يصعب على الجميع انكاره ، الا أن المحدثين لا يقلون عنهم فى أى ناحية ، بل ويتفوقون عليهم فى الكثير من الأشياء • ان هذا ما أعتقده بكل تأكيد ، وأنوى اثباته فى محاوراتى » • وفى المحاورة الأولى ، جعل بيرو الكاردينال يتحدث نيابة عنه ، ويكرر القول بأنه « يقدر » القدماء ، ولكنه لا يعبدهم ، وانه يأمل أن يتعلم الشباب أنه من المستطاع لا مجرد التساوى معهم ، ولكن أحيانا التفوق عليهم بتجنب الخطوات الزائفة التى اتخذوها ، وكما هو الحال فى القصيدة كذلك هدف بيرو فى مؤلفه المنثور الكبير الى فتح أعين الناس الى أمجاد عهد لويس الرابع عشر ، « الذى نورته السماء بآلاف الأضواء الباهرة ، التى ضنت بها على كل العصور الغابرة » •

واستندت رسالة بيرو التى اعترف بأنها ليست أصيلة على فرضين بسيطين : الأول هو أن الطبيعة لم تتدهور ، وعلى العكس فان الطبيعة

---

(٢٣) Fréart de Chambray نفس المصدر (انظر ملحوظة ١٠) ص ٣ ــ ٤ •

(٢٤) Parallèle des anciens et des modernes — Charles Perrault en ce qui regarde les arts et les sciences .
أعاد طبعها مع مقدمة H. R. Jauss M. Indahl ميونخ ١٩٦٤ ص ٩٢ ، ٩٤ ، ١٢٦ (المحاورتان الأولى والثانية) •

قد ظلت هي هي خلال العصور • وفي تشبيه فونتنيل الشهير : ان كل شيء ينتهي بالتساؤل هل كانت أشجار الأيام الغابرة أكبر وأجمل من أشجار أيامنا هذه • واضح أنها لم تك كذلك • ومن ثمت فان المحدثين لهم امخاخ مساوية لأمخاخ أبناء الماضي • « ان الطبيعة تستعمل عجينة واحدة لا تتغير •• والحق أنها لم تصنع أفلاطون وديموستين وهوميروس من عجينة أرق وأفضل تجهيزا من العجينة التي صنعت منها أمخاخ فلاسفتنا وشعرائنا وخطبائنا هذه الأيام » • وصور بيرو هذه النقطة نفسها في كتاب نشر بعد قليل من السنوات عن رجالات فرنسا البارزين في القرن السابع عشر ، وكانت الصورة التي وضعها في صدر الكتاب (لوحة ١٢) تبين الملك الشمس (لويس الرابع عشر) على صهوة جواده محاطا بنفر من القادة العظام والمهندسين ودكاترة اللاهوت والعلماء والمصورين ورجال الدولة والفقهاء والكتاب والعلماء ، ولا يخفى أن الطبيعة قد كانت كريمة عندما غمرت الأرض ، وبخاصة فرنسا ، بمواهب ثرية خصيبة ، وبذلك رفعت الفنون والعلوم الى قمة جديدة من الكمال leur dernière perfection (٢٥) •

وثمة تشبيه آخر شاع استعماله في القرن السابع عشر ، ويصور الافتراض الثاني • انه تشبيه الشباب والشيخوخة • وفي التشبيه ، كما استعمله فونتنيل وبيرو ، لم ترمز الشيخوخة الى التدهور ، أو حتى الى السل الذي أوقف عند حده ، ولكنها رمزت الى التجربة العالية والمعرفة السامية • فالشيخ يعرف أكثر من الشاب • وبالاعتماد على دلائل مماثلة ، فان العصور الأخيرة من التاريخ تعرف أكثر من العصور الأولى ، ولم يك المقصود هو مجرد المعرفة العالية ، وانما المقصود الوسائل المحسنة للتفكير • وكما طرحها فونتنيل ، لقد كان من الضروري أن تشطح البشرية أمدا طويلا ، كما يحدث للشباب عادة ، أي أن تخطيء وتستفيد من هذه الأخطاء حتى تستطيع أن تتعلم كيف تستدل استدلالا صحيحا • وأردف فونتنيل قائلا : « ان ما هو أساسي للفلسفة ، ويؤثر في كل شيء آخر ، أقصد منهج الاستدلال ، قد ارتقى وازداد كمالا هذا القرن » • « انه عصر فحولة » • فيه استطاع الناس الاستدلال أفضل من ذي قبل ،

---

(٢٥) Digression sur les anciens et les Modernes — Fontenelle ضمن Oeuvres diverses لاهاى ١٧٢٨ الجزء الثاني ص ١٢٥
Les Hommes illustres qui ont paru en France Pendant ce siècel Charles Perrault — باريس ١٦٩٦ ـ التمهيد •

(٢٦) فونتنيل ـ نفس المرجع •

أى أفضل من افلاطون وأرسطو أو فيثاغورس • ولقد جاء هذا العصر فى أعقاب عصر طفولة وشباب •

لقـــد استقت هـذه الرسالة وهذان الفرضان من جملة قنـوات للفكر • ولكن تأثيرها الأول كان على الثورة العلمية • ولربما لم يفهم فهما كافيا أن الثورة العلمية كانت بين أشياء أخرى بمثـــابة حكم على التاريخ • فلقد ثبتت فى عقول الناس فكرة قوانين الطبيعة الثابتة والمعتمدة على مؤثرات أخرى • وبذلك جعلت التدهور يبدو قليل الاحتمال ، ولكن فوق كل شىء فانها طالبت باتجاه نقدى ، بل وباتجاه أميل الى امتهان منجزات الفكر فى المـاضى ، فى العصر القـــديم وكذلك العصر المدرسى (الاسكولائى) الوسيط • فكان من الواجب أن يقلب أرسطو وجالينوس وغيرهما الذين ظلوا أوثانا لا يتشكك فى أمرهم أحد ، فى ميادين معرفتهم على التعاقب ، قبل أن يزدهر العلم الجديد • ولقد تبين فى الواقع انهم اما قد اخطأوا فى جملة أمثلة أو لم يفعــلوا أى شىء ذا بال ولو هين للبشرية • وفى كتابه الذى سمى تسمية ذات دلالة : Plus Ultra : Or the Progress (١٦٦٨) ، استعرض جوزيف جلانفيل منجزاتهم فى ميدان تلو الآخر حتى يستنتج أن الطريق الذى سلكه معظم هؤلاء الفلاسفة القدماء :

« لم يكن من المحتمل أن يعود بالكثير من الخير على المعرفة أو أى نفع للحياة الانسانية • اذ كان فى أغلبه مجرد خواطر ومشاحنات تدور فى متاهات من الأقاويل التى لا تحـدث أى تقدم ، أى كان مجرد جعجعة بلا طحن • وأن عدم جدوى هذه المناهج العلمية التى لم تعد على العالم فى عدة قرون بأى معرفة عملية نافعة تساعد على علاج جرح اصبع لدليـــل ملموس على أنها كانت أخطاء اساسية ، وأن الطريق لم يكن صائبا » (٢٧)•

نستطيع أن نلمس أن هذا كان حكما بيكونيا • على أن ديكارت كان فى الأساس معارضا للتاريخ فى اتجاهه ، اذ اعتبر الفلســـفة التى تعلمها فى المدرسة كلاما فارغا ، وتحتاج الى الاستعاضة عنهـــا بأفكار واضحة ومتمايزة نافعة • واعتقد أنه من الأفضـــل ترك الممارســـات السياسية والعادات القديمة جانبا باعتبار الناس قد اعتـــادوا عليها • أما الفلسفة فمسالة أخرى • وحتى اذا لم نضطر الى ازالة كل بيوت المدينة حتى نجعل الشوارع تبدو أجمل ، فانه يبدو من الضرورى للملاك الأفراد أن يعيدوا بناء منازلهم عندما تتعرض لخطر ، وتصبح آيلة للسقوط.

---

(٢٧) Plus Ultra — Joseph Glanvill •• كان جلانفيل من رجال الكنيســة الانجليكانية • الف كتابه أيضا لدحض اتهامات المذهب المادى والملحدين ضد الجمعية الملكية التى كان عضوا فيها •

وتشبه الفلسفة هذه البيوت · فهي مبنية على أسس مهتزة غير آمنة · وهذا الاهتزاز قد انتقل الى فروع أخرى من المعرفة (٢٨) · وما يستنتج من كل هذا الكلام ، أى من العلم البيكوني والديكارتي هو أن الحاضر يعرف أكثر من الماضي ، وأنه بكل بساطة ·· لا مقارنة بين الماضي والحاضر بقصد تصحيح الفكر ، أو لزيادة المعرفة صلابة في الكيمياء والتشريح والرياضة والفلك والبصريات والجغرافيا وعلم النبات (وكل هذه العلوم قد وردت في قائمة جلانفيل ، وزيد عليها الاشارة الى المعدات العلمية المحسنة ») وساعد هذا الحكم المضاد للتاريخ للجماعات العلمية والفلسفية ، أكثر من أى عامل آخر على تشجيع المحدثين على ادعاء المساواة مع القدامى أو اللامساواة معهم بمعنى التفوق عليهم ·

وساعدت البيرونية التاريخية التي انتشرت في أواخر القرن السابع عشر على احداث تعزيز مباشر لهذا الاتجاه : فكم نعرف بالفعل عن القدماء ؟ وهل تعد الوقائع التي رواها المؤرخون موثوقا منها ؟ ألم يخلطوا الكثير من الشعر بتاريخهم ، ألم يقصوا لنا قصصا عجيبة ، ولم يسلم من ذلك حتى المؤرخ الروماني تيتوس ليفي فبدت فانتازياته شبيهة بأحداث المعجزات التي رواها النساك في العصر الوسيط في حولياتهم · واعتقد بيربيل ، الذى كان يرغب تحويل التاريخ الى علم ، أن التاريخ ـ بما في ذلك تاريخ القدم ـ هو حكايات الحماقات وكذلك الجرائم ، انها حماقات اقترفها مؤرخون يصدقون كل شيء ، أو مؤرخون متعصبون » (٢٩) ·

ولكن هل يمكن أن يكون التاريخ علما ؟ لعل بيل ذاته لم يكن متأكدا من ذلك رغم القواعد التي طرحها «للتاريخ الصادق» » (٣٠)· وعلى أى حال ، لقد شعر الفلاسفة بأنهم واثقون أن مرتبة التاريخ أدنى مكانة في سلم المعرفة من الفلسفة أو العلم · فالتاريخ لن يثمر أى شيء خلاف الظنون والاحتمالات ، لأنه يعتمد على «الملاحظة المشتركة» ، أو «شهادة ما»

---

(٢٨) انظر في هذا الشأن الى القسم الختامي من الجزء الأول · والفقرات الاستهلالية من الجزء الثاني من كتاب ديكارت Discourse on Method

(٢٩) انظر بوجه خاص الفصل الخامس «De l'autorité des historiens» في كتاب بيل Pensées sur la comète انظر كتاب هازار : La crise de la conscience européene الجزء الأول ـ القسم الاول الفصل الثاني ـ ففيها بحث عن البيرونية التاريخية (الشك التاريخي) ·

(٣٠) انظر بوجه خاص لل Dictionaire historique et critique لبيير بيل ، حيث ندد بالكتاب التاريخية ـ مادة Remond (الملحوظة D) ·

وكلاهما لا يعول عليه • وقال لوك فى كتاب « المقـال » : « أرجـو أن لايظن أننى أبخس حق التاريخ ونفعه » ــ ولكن ــ هذا لاينفى أنه كان متشككا فيه • فلقد أرغمته الحقيقة على القول بأن الأدلة التاريخية تخضع لأنواع كثيرة من المشاهدات المتعارضة والأمزجة والأحوال والمخططات ، « وأنه من المستحيل أن ترد الى قواعد دقيقة مقادير اتفاق الناس (٣١) » ووصف الفيلسوف الديكارتى نيقولاس مالبرانش التاريخ « بالعـــلم الزائف » ، أى « علم ذاكرة » ، أى أنه حتى اذا استطاعت الوقائع التى تنبأ بها أن تتسم بصحتها نوعا ، الا أنهـــا تبث فى عقول المولعين به الاتجاه العقلى الخاطىء • اذ تشجع قراءة التاريخ على تنشيط الذاكرة ، وليس التفكير ، واحترام العرافين ، والخضوع لهم بدلا من الشك والنقد • وأبدى مالبرانش قسوة خاصـــة فى أحكامه على المؤرخـين الذين كانوا يكتبون كتابة غير نقدية عن المؤلفين القدامى مثل أرسـطو وأفلاطون • فالعقل لن يسمح لنا بالاعتقاد بأنهم معصومون من الخطأ • وعلى العكس فان العقل يرغب :

« بأن نحكم عليهم بأنهم أجهل من الفلاسفة الجدد ، لأن الزمان الذى نعيش فيه قد تقدم فيه العالم فى السن ألفى سنة ، وازدادت خبرته أكثر من عهد أرسطو وأفلاطون • وبوسع الفلاسفة المحدثين أن يعرفوا كل الحقائق التى تركها القدماء ، وأن يعثروا على غيرها (٣٢) » •

فهل هذه نظرية تقدم ؟ أجل ، انها نظرية تقدم • ولـكن بمعنى محدود فحسب • فمن المهم أن نذكر أولا أن المحدثين قد استمروا يحيون ــ من جانب ــ فى العالم البعيد عن النسبية للقدامى ، واشتركوا معهم فى الايمان بكل ما هو مطلق ، ويتعين على البشر محـاكاته ، وليس الخلاص منه • واعتقد الأب بيرو ــ مثلما اعتقد بوالو ولابرييز ــ فى وجود جمال مثالى ، ودفع الى القول فى البداية ، وكأنه يحدد نغمة الكتاب كله بأن المحدثين يستطيعون تصوروا أن يقتربوا من « فكرة الكمال » ، أكثر من القدماء • والواقع أنهم فعلوا ذلك مثلما حدث فى قصر فرساى الذى تفوق

---

(٣١) An Essay concerning Human Understanding — Locke
الكتاب الرابع الفصل ١٦ الأقسام ٩ ــ ١١ •

(٣٢) De la recherche de la vérité : Nicolas Malebranche
١٦٧٤ ضمن الأعمال الكاملة Vrin باريس ١٩٦٢ الجزء الأول ص ٢٩٤ • والفصلان الرابع والخامس مناسبان بخاصة لأنهما يتضمنان لنظرات مالبرانش للتاريخ والمؤرخين • وفرق مالبرانش بوصفه كاثوليكيا مؤمنا ــ بطبيعة الحال ــ بين الفلسفة القديمة واللاهوت القديم • (وهذا اشارة لآباء الكنيسة)
«En matiéré de Theologie, on doit aimer l'antiquite parce qu'on doit aimer le verité parce que le verite se trouve dans les modernes en France

على كل من قصرى تيفولى وفراسكاتى فى منجزاته الجمالية . وبالرغم من أن الأب بيرو كان على دراية حسنة بوجود نوع « نسبى وجزئى » من الجمال ، وبالتذبذب ذى الدلالة فى الذوق فى العمارة والخطابة على سبيل المثال ، الا أنه لم يحاول قط أن ينبه الى النوع الآخر والأسمى للجمال « الذى وصفه « بالكلى والمطلق » ، « ومن ثم فانه يحدث المتعة فى كل زمان ومكان ، ولكل أنواع الأشخاص (٣٣) » وكانت هناك أشياء أخرى لم تتغير فى الرؤيا التاريخية للمحدثين ، فالطبيعة البشرية لا تتغير ، وكذلك الطبيعة الفزيائية فى أسسها . واذا كان المحدثون لم يؤمنوا بالتدهور ، كذلك فليس لديهم أى ميل الى الطبيعة المتطورة التى تستحدث كل جديد . لقد عاش المحدثون فى عالم ساكن ، حتى وان بدا جديدا فى وصف العلم المعاصر (٣٤) .

اذن ، فما الذى يتغير أو يتقدم فى التاريخ ؟ كما رأينا لقد نهض المحدثون بالنظرة التقدمية للمعرفة ، ولكن ما هو نوع المعرفة التى نمت ، وما الذى يقال عن التقدم فى السلوك أو الأخلاق ؟ هنا ظهر انقسام فى معسكر « المحدثين » . فلقد فرق وليم ووتون فى اجابته على تمبل ، وبعد أن قرأ فونتنيل وبيرو تفرقة حادة بين الفنون والعلوم ، بعد أن انفصلا الآن من الناحية العملية لأول مرة فى هذه المجادلات . فلقد حدث تقدم فى العلم والعلوم الطبيعية والميتافيزيقا ، التى تعتمد على معرفة قوانين العقل وعلى المنطق الأسمى الذى يدين بالشىء الكبير لبيكون وديكارت . والمسألة التى ذكرت من قبل كثيرا هى بكل بساطة أن العلوم تحتاج الى وقت أكبر لتبلغ الكمال . ومن جهة أخرى ، ناقش ووتون تفوق القدامى فى البلاغة والشعر ، لا لأنهم تمتعوا بعبقرية عالية ، ولكن لأنهم كانوا الأسبق زمنيا ، لأن هذه الفنون قد نهضت على نحو أسرع ، ولوجود ظروف خاصة . لقد تفوق اليونانيون فى الخطابة مثلا لأن نمط تكوينهم السياسى « قد أرغم أعدادا كبيرة من البشر المخلصين على المشاركة فى معاناتها (٣٥) » ، ولعل سويفت ــ رغم دفاعه عن ولى نعمته

---

(٣٣) Parallèle des anciens et des modernes : Charles Perrault
(انظر ملحوظة ٢٣) ص ١٠٣ ــ ١٣٥ ــ ١٩٢ (فى المحاورتين الأولى والثانية) .

(٣٤) انظر ص ٧١ .

(٣٥) Reflections upon Ancients and Modern Learning — William Wotton. الفصل الثالث . كان ووتون باحثا فذا ، وخبيرا فى الدراسات الكلتية وكذلك الدراسات الاغريقية واللاتينية والعبرانية . وكان عضوا بالجمعية الملكية وحصل على درجتى B.D. — M.A. من جامعة كيمبردج .

ضد ووتون ــ قد عنى باقامة نفس التفرقة فى تشبيه العنكبوت والنحلة ٠ واختلفت نحلة سويفت فى كتابه The Battle of Books كثيرا عن نحلة بيكون فى كتاب Novum Organum ٠ اذ ناصر سويفت القدامى ، الذين تفوقوا فى الالهام الشاعرى واللغة (ورمزت اليهما أجنحة النحلة « والأزيز ») أما خصمها الصفق الوقح ، أى العنكبوت ، فهو بناء كشف عن مهارته فى العلم والرياضيات (٣٦) ٠ وشكت النحلة ، وكأنها تتنبأ بالغيب بأن العنكبوت لا يستعمل مواد صــــحيحة فى بنــائه (أى أنه غشاش) ٠

وفصل بيرو بالمثل بين العلوم والفنون ، وناقش كل منهما على حدة فى المحاورات الخمس من كتاب Parallèle ٠ غير أن بيرو مختلفا عن ووتون ، رأى حدوث تقدم فى كل من الفنون والعلوم منذ العهد القديم ٠ وأدرك تماما صعوبة اقناع أهل التقدم « من المكابرين » فى أى فن من الفنون باستثناء الفنون التى « يستطاع حساب أسرارها ، وقياسها » ويعنى القيام بذلك السباحة ضد تيار الرأى السائد ٠ ويظهر أن بيرو نفسه قد تراجع ، أو على الأقل ، اضطر الى المراوغة ومسك العصا من منتصفها ، فلربما كان القدماء قد أصابوا ــ بعد كل شيء ٠ اذ كان القدماء هم الأسياد بحق فى مسائل الذوق والخيال ٠ ولربما كان من الواجب ، حتى لأغراض الحفاظ على السلام أن لا يتخذ أى قرار فى هذا المجــــال بين القــدماء والمحدثين ، ورغم هذا التردد الظاهرى ، فاننى لا أعتقد أن بيرو قد عنى استبعاد أى فن من الفنون ، حتى الشعر والبلاغة ، من حكمه العام عن التقدم ٠ فلقد قال أقصى ما يستطيع قوله فى قصيدته : « قــرن لويس الأعظم » والآن قد تطرق الى التفاصيل ، لا سيما فى المحاورة التالية عن البلاغة ، وردا على الارتيــاب القــوى للرئيس « وكان الرئيس مناصرا للقدماء » أجاب « الأب » بيرو ان هذه الفنون تحتـــاج الى قرون عديدة لتبلغ الكمال مثل الفزياء والفلك ، ويرجع ذلك الى أنها تعتمد على معرفة قلب الانسان ، وهذا موضوع عميق ، يكتشف فيه جديد كل يوم ٠ وكما اكتشف علم التشريح حديثا فى القلب صمامات ومســالك وحركات لم يعرف أحد بوجودها ، كذلك عثر فى « الأخلاق » حديثا على ألف عاطفة رقيقة ، وعلى مكاره ورغبـــات ومنفرات ، لم يعرف القـــدماء أى شيء

---

(٣٦) نحلة بيكون (Novum Organum No xcv) وتمثل المحدثين الذين يجمعــــون مادتهم العلمية على الطريقة الاستقرائية الحديثة ، وتتباين مع العنكبوت الذى يشبه الفلاسفة المدرسيين الذين يصنعون نسيجهم « من جوهرهم » ٠

عنها (٣٧) . وساعدت مثل هذه المعرفة على زيادة ثراء الدراما الحديثة ، والتصوير الحديث أيضا ، الذى ناقشه بيرو وفقا للمنهج نفسه فى محاورة سابقة ، وقال بيرو « أن التصوير فن رحيب للغاية بحيث احتاج كل هذه القرون لاكتشاف كل أسراره وخفاياه » (٣٨) ، ولهذه الأسباب الواضحة اذن يجب أن ينظر الى التصوير القديم على أنه أدنى مكانة من رافايل وتيسيانو على سبيل المثال ، وأدنى من ليبرين بوجه خاص .
واتبع أسلوب فونتنيل فى بيان التقدم فى الفنون طريقا مختلفا نوعا . اذ كان واحدا من أولئك الذين أسرتهم الحركة العلمية ، ومن ثم فانه فضل النثر على الشعر ، لأنه يقول أشياء أكثر تشخيصا ودقة . وأعجب فونتنيل بالشعر الميتافيزيقى لأنه نافع – كما اعتقد – لتقديم صور لنظام الكون ، ولاحياء الأفكار العقلانية . ولكن هذا النوع ليس نوع الشعر الذى نظمه هوميروس على سبيل المثال ، من القدماء ، وكان المحدثون أقدر كثيرا على كتابته . هكذا تحدث فونتنيل فى كتابه Reflexion sur la poésie (١٦٧٨) ، وكان فونتنيل أكثر ابهاما فى كتاب الاستطرادات Digression اذ اكتفى باختيار الفصل بين الفنون والعلوم لكى يتنازل ويقول أن القدماء قد تفوقوا فى الفنون ، ولكنه حث على القول بأن نقطته الرئيسية هى اثبات تفوق المحدثين فى العلوم التى تعتمد على « الاستدلال الدقيق » كما نهض به حديثا ديكارت وآخرون .

لم يقل أحد من المحدثين أى شىء محدد عن التقدم الأخلاقى ، فلا يخفى أن هذا ليس محور موضوعهم أو رسالتهم . ولم يعتقد بعضهم ذلك على الاطلاق ، وبوجه خاص فونتنيل ، وارتبط أسلوبهم فى مناقشة هذه النقطة بمدى ارتباطهم بالمسيحية . ولوحظ أن المتحدثين فى فرنسا كانوا يجندون من بين الكاثوليك المتحمسين فى الحركة المناهضة للبروتستانتية ، كذلك من بين أصحاب «الأرواح القوية» esprit forte (٣٩) . وكان بيرو واحدا من هؤلاء الكاثوليك ، ولعل هذا يفسر لماذا اختار قسا ضمن المحاورين فى كتابه Parallèle . والقس بوصفه مسيحيا مؤمنا ، وكذلك من «المحدثين» ، قد أعرب من البداية عن تقديره «للكتب المقدسة»

---

(٣٧) Parallèle des anciens et des modernes — Perrault.
(انظر ملحوظة ٢٣) ص ١٨٦ – ١٨٧ . انظر أيضا الملحوظات المناسبة ص ٩٨ ، ١٧٥ ، ٤٤٥ (والتمهيدان للجزئين الأول والثانى والخلاصة فى نهاية المحاورة الخاصة) .

(٣٨) نفس المصدر ص ١٥٠ .

(٣٩) انظر La Querrelle des ancients et des Modernes : Huert Gillot (باريس ١٩١٤)

ضد المؤلفين القدماء من الوثنيين. ولابد أن يكون بيرو قد آمن فى حدوث تقدم فى الأخلاق منذ العصور القديمة الوثنية حتى العهد المسيحى ، ولكنه بعد ذلك أسقط الموضوع ، وخصص مابقى من كتابه الضخم للحديث عما كان معنيا به ، يعنى التقدم فى الفنون والعلوم ، وليس من شك أن المفروض أن يؤدى التقدم فى المعرفة (التى تتضمن المعرفة الأخلاقية) الى نوع من التقدم ـ بالتبعية ـ فى السلوك الأخلاقى ، غير أن بيرو لم يقل هذا الرأى فى أى موضع • وأعرب ووتون الذى طرق نفس النقطة الخاصة بتفوق « الأحكام الأخلاقية المسيحية » عن مخاوفه الكبرى « لأن العصر الحالى ربما تفوق عما سبقه من عصور فى فنون الاحتيال والخداع (٤٠) »، وكان فونتنيل ـ الذى كان من المنتمين الى جماعة الأرواح القوية espirit fort ـ من المتشككين حتى فى امكان حدوث تقدم أخلاقى • واتخذ مذهبه فى ثبات الطبيعة طريقين : فاذا زعم مساواة القدماء والمحدثين فى قوة العقل ، وامكان تقدم المعرفة بالتبعية ، فانه يمكن الزعم أيضا بمساواتيهما فى ارتكاب « الحماقات » • وفى المحاورة المشهورة بين مونتانى وسقراط فى كتاب فونتنيل Dialogues des Morts (١٦٨٣) اعتقد مونتانى أن العالم قد ازداد حماقة وفسادا وفاق العصور القديمة بمقدار عشرة أضعاف • ويرد سقراط : ليس الأمر هكذا • لقد كان القدماء سيئين أيضا • ولم تتغير الأحوال كثيرا فى هذا المضمار ، ولكن مونتانى يرد على ذلك بالقول : « كان المفروض أن أعتقد أن العالم دائم الحركة ، وأن كل شىء يتغير ، وأن قرون الزمان كالآدميين ، لها طبائعها المختلفة » ، ومن ثم فهناك عصور أكثر تعلما وتحضرا من العصور الأخرى ، وبعضها أكثر فضلا ، والأخرى أكثر شرا ، واكتفى سقراط بالموافقة على النصف الأول من هذا الحكم :

« ان الناس يغيرون أرديتهم ، ولكنهم لا يغيرون أشكال أجسامهم • فالأدب والجلافة والمعرفة أو الجهل •••• كل هذه الأشياء ، لا تزيد عن المظهر الخارجى للبشر ، وهى تتغير بلا منازع ، ولكن القلب لا يتغير • وماهية الانسان فى القلب ••••• ومن بين الأعداد الهائلة للاعقلانيين الذين يولدون فى مدى مائة عام ، تنتج الطبيعة ربما ثلاثين أو أربعين من العقلانيين •••• وأتركك لكى تحكم بنفسك هل يمكن العثور عليهم

(٤٠) Reflections upon Ancients and Modern Learning — Wooton
الفصل الثانى ، على أن ووتون قد تماثل مع بيرو فكتب بصفة أساسية فى المعرفة الأخلاقية ، أكثر من كتابته عن السلوك الأخلاقى ، واعتقد بالفعل أن القدماء قد وضعوا كل « القواعد » بقدر ما يتيسر ذلك « بغير عون من العقل » •

فى أى موضع وأى زمان بأعداد كافية تؤدى الى شيوع الفضيلة والكمال ..... ان الطبيعة تعمل دائما بنظام محدد ، ولكن علينا أن لا نحكم على كيف تعمل (٤١) » .

استندت هذه النظرية على نظرة أغسطينية للطبيعة البشرية ، واستمرت شائعة فى أواخر القرن السابع عشر .

وعلى الجملة ، كانت عقول المحدثين أكثر انشغالا بالحاضر من انشغالها بالمستقبل ، أى أنهم كانوا معنيين أساسا ببيان مقدار التقدم ، ونوعه الذى تحقق فى الماضى وحتى أيامهم . واختلفوا عن أنصار فكرة قيامة الألف (وعن الشاعر الانجليزى تنيسون !) لأنهم لم ينشغلوا كثيرا بالمستقبل ، أى بأبعد مما تستطيع العين أن ترى . وتنبأ فونتنيل بتقدم المعرفة ، واستمرارها ، لأننا نستطيع أن نعتمد على الطبيعة دائما فى انتاج نفس المقدار من العقول الجيدة (وان كان هذا العدد ليس كبيرا) لكى نبنى فوق ما بنته العقول الجيدة فى الماضى . ولكن نصيحة فونتنيل الحقيقية للناس كانت تدعوهم الى العيش فى الحاضر . وكانت هذه النصيحة موجهة أساسا لأولئك الغارقين بعقولهم فى الماضى مثل تمبل الذى كان يفضل الكتب القديمة على الحديثة . وخصص تمبل وقتا طويلا للغاية ومجهودا كبيرا لتعليم النشء كيف يتعلمون كلاسيكيات القدم عن ظهر قلب ، كما علمهم كيف يغالون فى الشعور بالهيبة من هذه المعرفة ، الى حد أصابهم بشلل فكرى ، غير أن هذه النصيحة كانت موجهة أيضا ضد من يحاولون قراءة المستقبل . وحذر فونتنيل صراحة فى كتابه Dialogues des Morts ضد « القلق من المستقبل » . والتمست الملكة جوان ملكة نابلى من الفيلسوف القديس أنسلم أن يذكر لها نبوءة واحدة على الأقل . ورفض أنسلم وذكر لها أن التنجيم كان دائما تدليس ، .. « والناس لن يكفوا عن خداع أنفسهم حول المستقبل ، لسوء الحظ .. انهم لا يكتفون بالتركيز على الحصول على السعادة فى اللحظة الراهنة .. وكأن الزمان الآتى سيكون مختلفا فى حالته عن الزمان الذى ولى ، وعن الحاضر (٤٢) » . وكان بيرو بالمثل من أنصار الانشغال بالحاضر ، كما قد يستنتج من عنوان قصيدته ، فلقد سعى أولا لتمجيد عصر لويس الرابع عشر ، وكأنه كان يبشر بفولتير ، عندما تحدث عن العصور السعيدة لعظماء الملوك «Les regnes heureux des

---

(٤١) Fontenelle — Dialogues des morts ضمن Oeuvres diverses (انظر ملحوظة ٢٥) الجزء الأول ص ٣٣ .

(٤٢) فونتنيل نفس المصدر

grands monarches) التى تجىء عنـــدما يحقق حكام مثل لويس الرابع عشر السكينة والسلام ، وييسرون الفراغ الضرورى للنهوض بالفنـــون والعلوم حتى تحدث قدرا كبيرا من الكمال . وقال بيرو أن القرن الذى نحيا فيه قد مـر بمراحل شباب (حتى عهد الكاردينال ريشـــيليو) ومراهقة (عندما افتتحت الأكاديمية الفرنسية) وعنفوان L'Age Viril ـ وكم يبدو هنا مماثلا لما سيقوله فونتنيل ـ ولربما قد بدأ يقترب الآن من الشيخوخة ، كما يمكن الاســـتنتاج من بعض تغيرات معـــاصرة فى الذوق (٤٣) . وهنا يتوقف بيرو عن الكلام ، ويتركنا لكى نخمن هل فسر الشيخوخة كتدهور ، أم أنه قد تماثل مع فونتنيل فاعتقد فى عدم حدوث أى شيخوخة اطلاقا ، فى مجال العلوم ، على أقل تقدير . ان هذا ما بدا واضحا فى كلامه على أى حال . فيجب أن يستمتع بدفء شمس الحاضر ، لأن المستقبل غير مضمون .

واذا لخصنا ما جاء فى هذا الكتاب ، قلنا أن فكرة التدهور قد استمر لها أتباع فى نهاية القرن السابع عشر ، ولا سيما بين أنصار « القدماء » ، ولم يحدث تنازل عن فكرة الدورات التاريخيـــة ، حتى عند أنصـــار المحدثين . ولكن ثمة فكرة جديدة عن التاريخ بدأت بشائرها فى الظهور، انها الفكرة التى تلقى ضوءا جديدا على ما اســـتطاع البشر أن يحققوه جماعيا على الأرض ، بمعونة الله ، أو بغير عونه . انها ليست فكرة ناضجة عن التقدم ، وهى أقرب فى الواقع الى الخاطر ، منها الى الفـــكر وتتسم بتفاؤلها التاريخى ، الذى بدا الى درجة ما تطلعا الى الارتقاء (٤٤) والتقط « أنصار الحديث » الذين شبوا على الأفكار البيكونية والديكارتية الجانب المتفاءل من هذا الخاطر ، عندما قالوا بوجود « توازى » بين المعرفة القديمة والمعرفة الحديثة ، وأنهـــا حققت ما تزهو به فى المنجزات الحـــاضرة ، أما أنصار القيامة الألفية ، ولايبنتز أيضا فقد التقطوا أفضل من « أنصار الحديث » جانب التطلع الى الارتقاء الذى يتوقع أن يكون المستقبل أفضل حتى من الحاضر فى ناحيتى الأخلاق والفكر معا . ولقد سبق توجيه الانتباه الى نظرة لايبنتز التى تؤمن بحدوث تحسن فى الطبيعة البشرية ، وبتقدم الأرواح العقلانية تجاه عالم أخلاقى فى نطاق العالم الطبيعى » سماه لايبنتز بمدينة الله (٤٥) ولم يخدع لايبنتز نفسه بالظن بأن عصره كان

---

(٤٣) Parallèles des anciens et des modernes — Perrault.
(انظر ملحوظة ٢٣) ص ١١٤ (المحاورة الثالية)

(٤٤) The Great Chain of Being — A.Q. Lovejoy.
هاربر ١٩٦٠ ص ٢٦١ فيها تفرقة مفيدة بين التفاؤل والارتقائية .

(٤٥) انظر ص ١٠٩ .

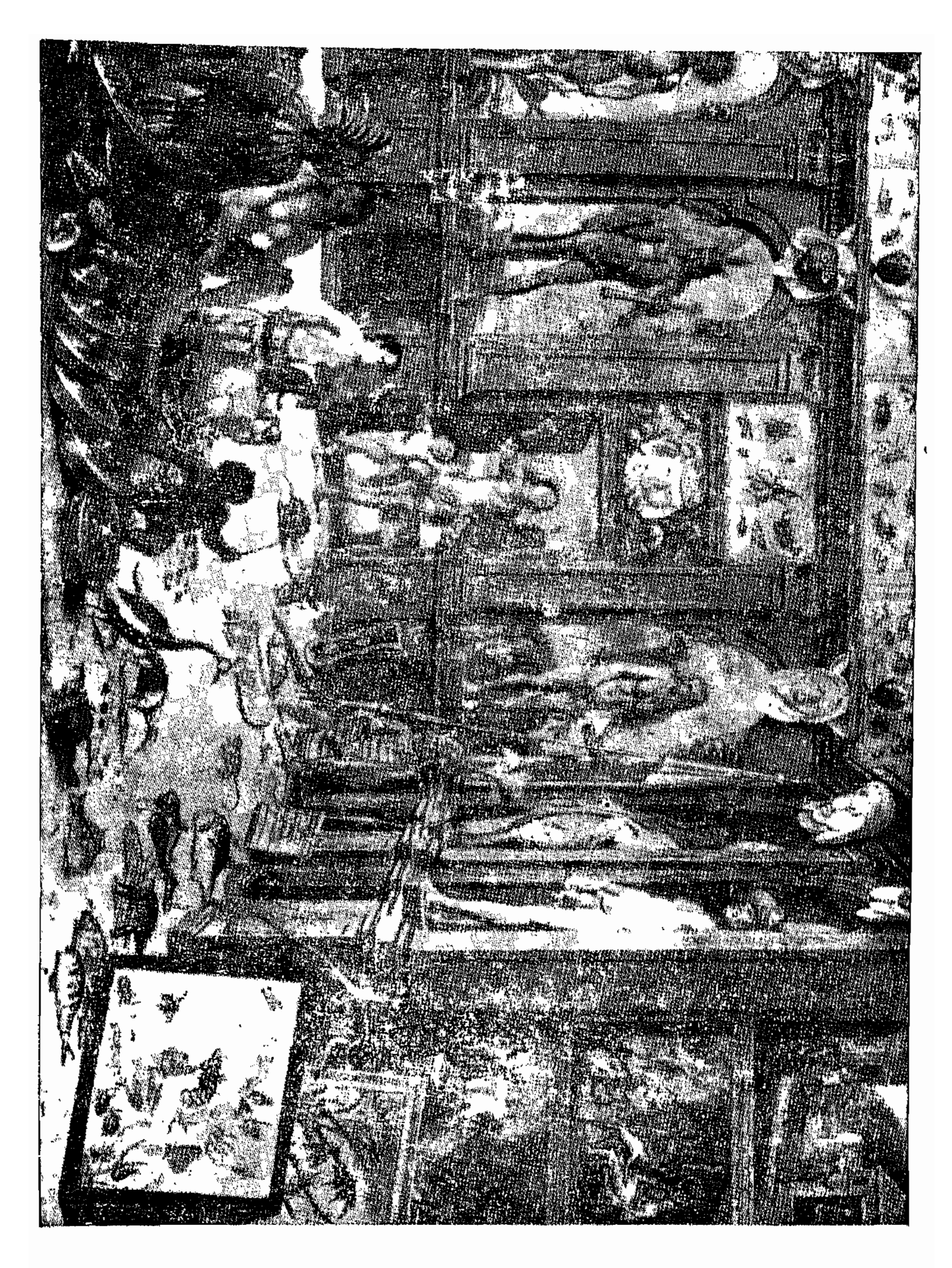
مستعدا لقبول رؤياه عن عالم يتحسن بلا توقف.ومع هذا ففى خلال مائة سنة ، أصبحت هذه المستقبلية (ولا يلزم أن تكون من النوع الذى نادى به لايبنتز) قد كادت تصبح أمرا شائعا فى الفكر الأوربى .

انتهت الترجمة فى جناكليس

١٠ أغسطس ١٩٨٦

الجزء الثانى يصدر قريبا

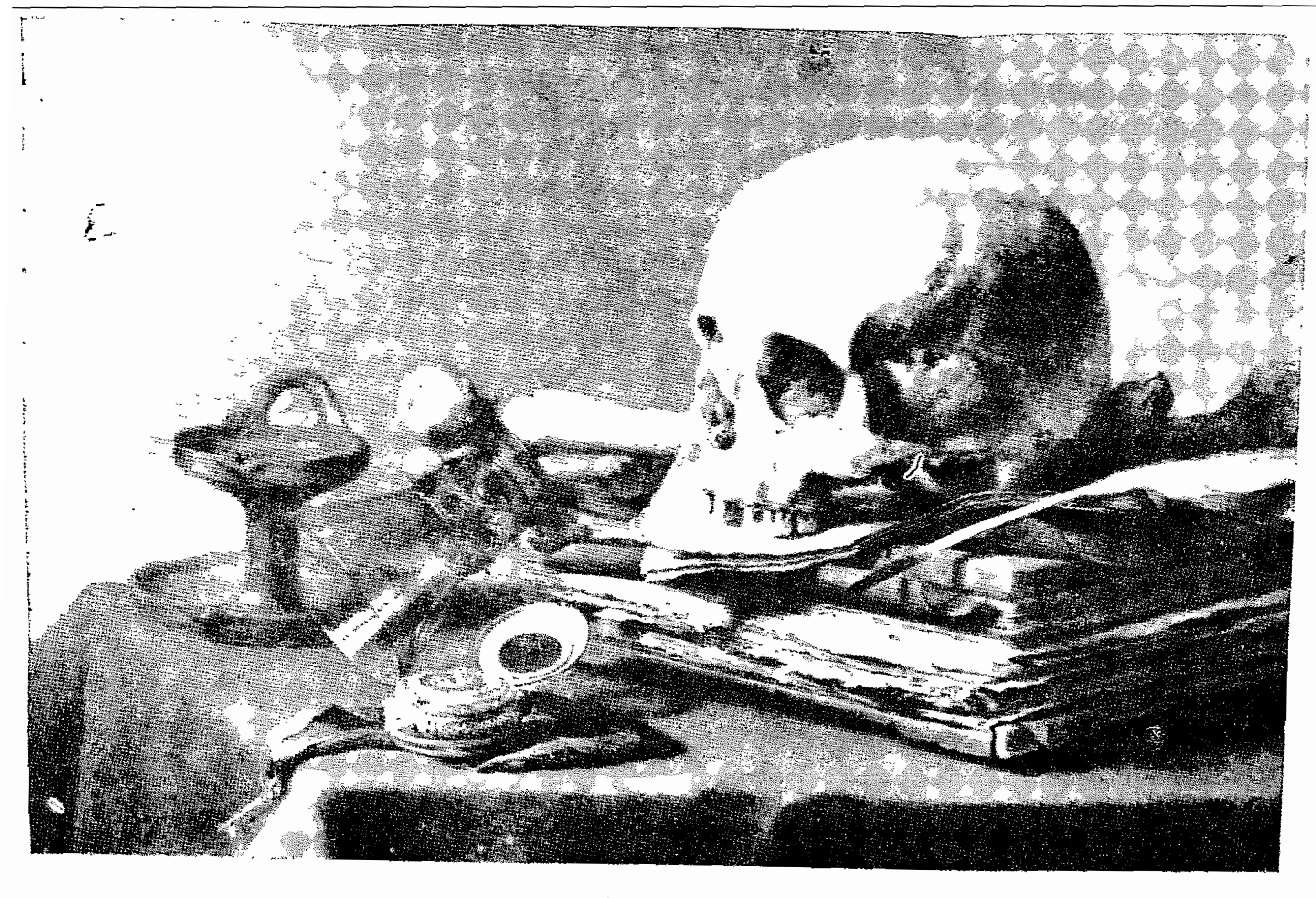
اللـــوحات



لوحة رقم (٢) انظر هامش ص ٤٦



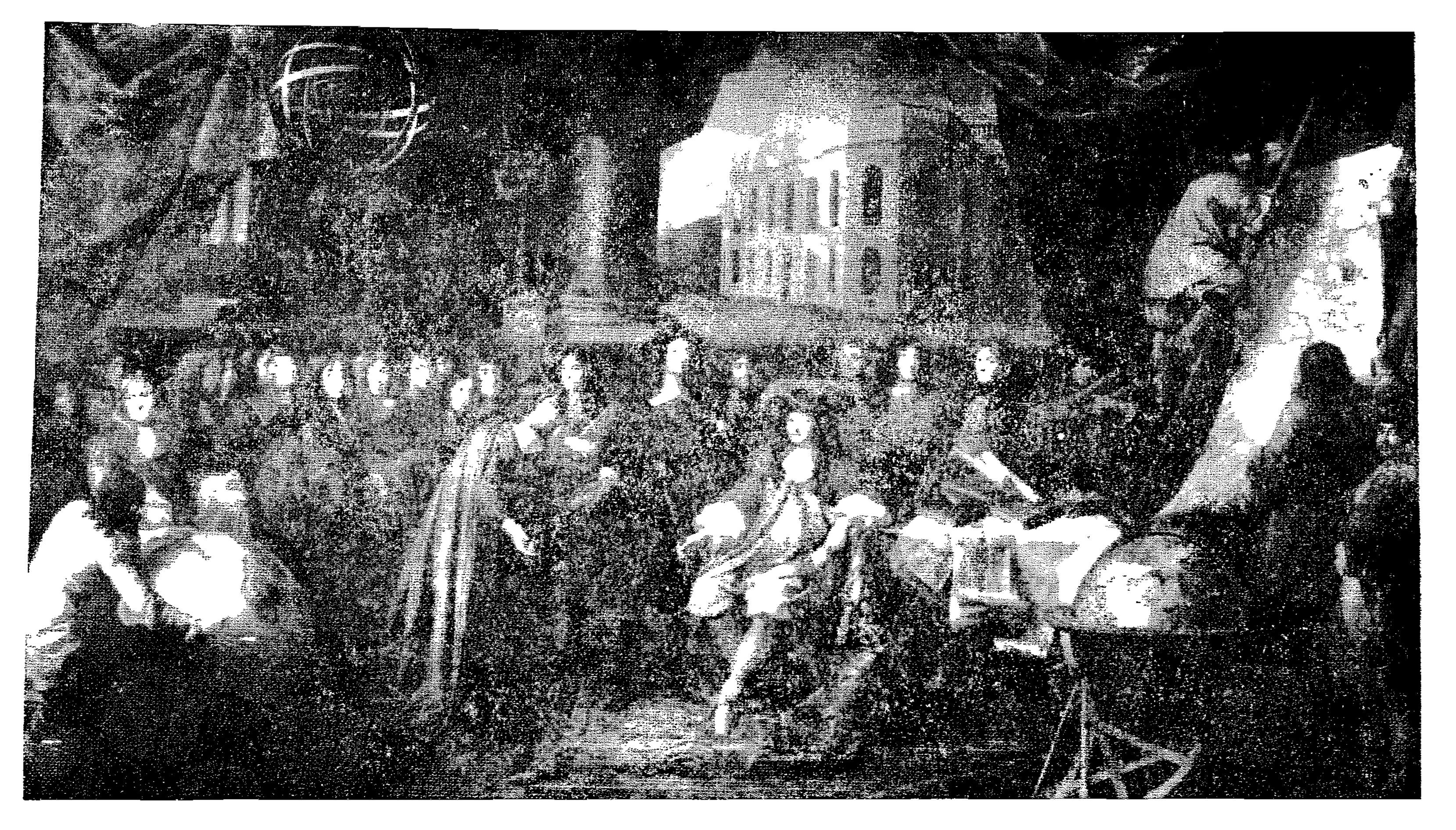
لوحة رقم (٣) انظر ص ٤٧



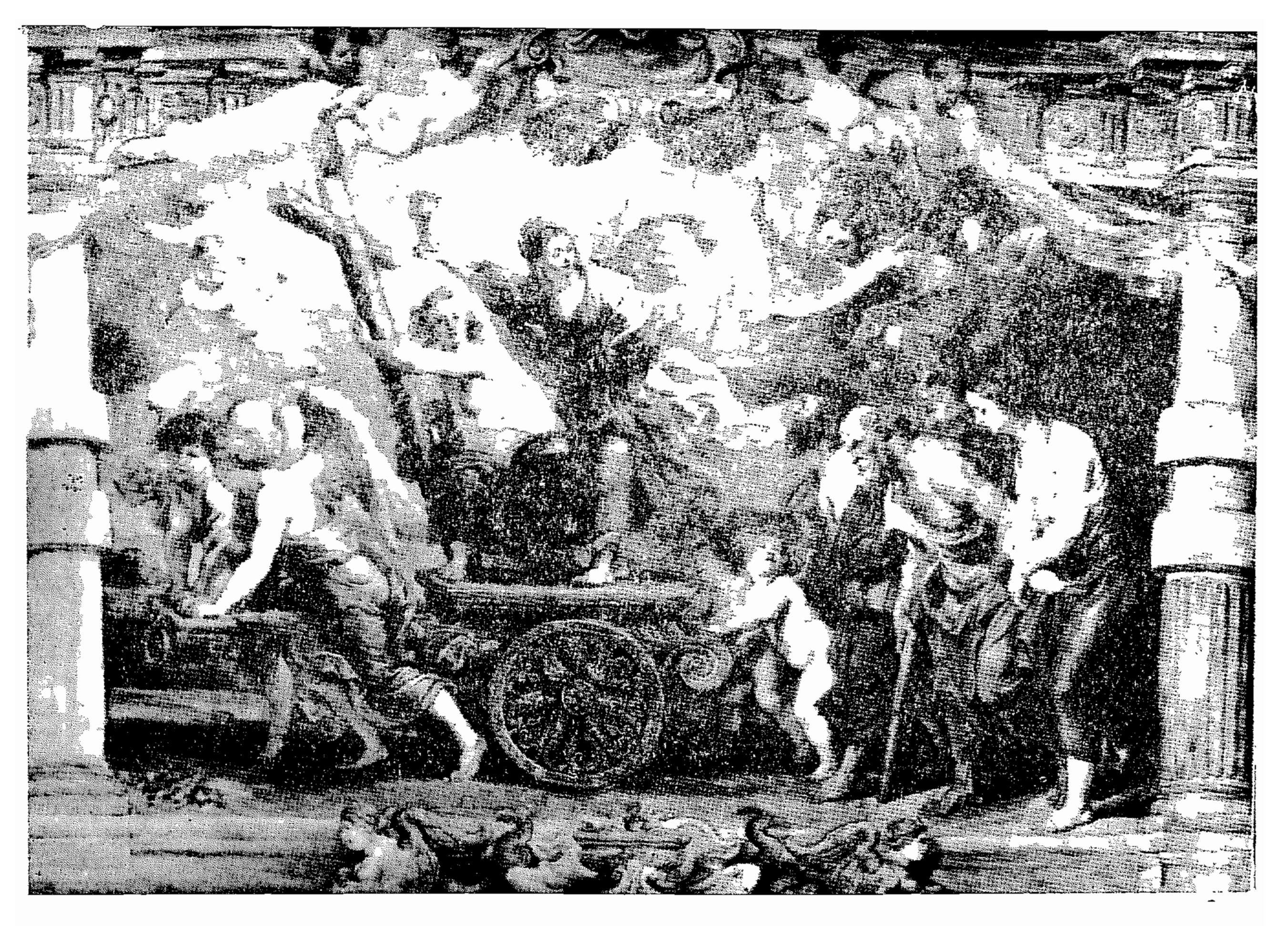
لوحة رقم (٤) انظر ص ٤٧

لوحة رقم (٥) انظر ص ٤٧

لوحة رقم (٦) انظر ص ٤٩



لوحة رقم (٧) انظر ص ٥٤



لوحة رقم (٨) ـ انظر ص ٧٦

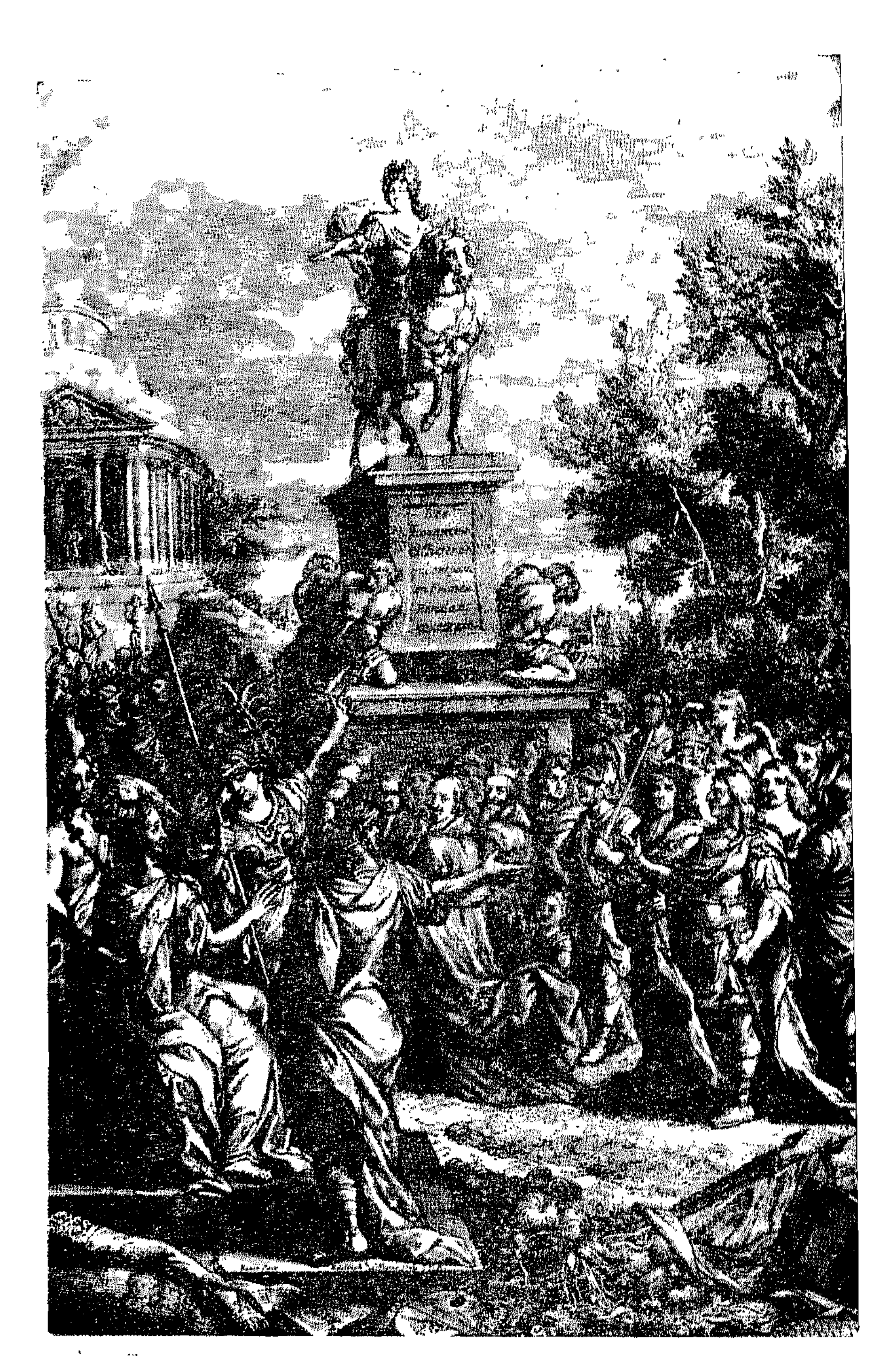
لوحة رقم (٩) ـ أنظر ص ١١٩



لوحة رقم (١٠) ـ انظر ص ١٢١



لوحة رقم ١١ ـ انظر ص ١٣٣



لوحة رقم ١٢ ـ انظر ص ١٤٩

فهرس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٧/٥٥٠٠

ISBN ـ ٩٧٧ ـ ٠١ ـ ١٤٩٤ ـ ٤

الألف كتاب (الثانى)

الفكر الأوروبى الحديث

الاتصال والتغير فى الأفكار

من ١٦٠٠ - ١٩٥٠

إهـــــــداء 2005

الأستاذ الدكتور/ أحمد حمدي محمود
القاهرة

الألف كتاب الثاني
٥٨

الفكر الأوروبي الحديث
الاتصال والتغير في الأفكار

الفكر الأوروبي الحديث

الاتصال والتغير في الأفكار

من ١٦٠٠ - ١٩٥٠

الجزء الثاني (القرن الثامن عشر)

تأليف : فرانكلين - ل - باومر

ترجمة : د . أحمد حمدي محمود



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٨

الغلاف : محمد قطب

الاخراج الفنى : مراد نسيم



الجزء الثانى

القرن الثامن عشر

- الكينونة والصيرورة
- الدراسة الصحيحة للبشرية
- انساق الطبيعة
- التاليهية والالحاد ..
- الحرية والمساواة
- فلسفة التاريخ

(١)

الكينونة والصيرورة

خلال القرن الثامن عشر ازدادت صخبا « نغمة الصيرورة » ، التى سبق أن سمعت ابان القرن السابع عشر ، ولكن ربما حدثت مغالاة فى تقدير دورها إكثر من المعقول ، وحدث الشيء نفسه كذلك فى الكتـــابة التاريخية للعصر • وتجيء هذه المبالغة من أثر التركيز الضيق للغاية على « التنوير » ، وكأنه القسم الأوحد الذى يستحق الاشادة من فكر القرن الثامن عشر ؛ أو كذلك نتيجة للاسراف فى بيان بعض ســـمات من فكر التنوير ذاته ، كالهجوم على الانساق الفلسفية مثلا ، والاصرار على الاصلاح ــ على حساب الآخرين • وقبل ان نحاول تقدير ما حدث من نمو لفكرة الصيرورة ، من المفيد ان نفحص فى ايجاز منظور التنوير ، وطبيعته (١) ، وكذلك بعض خصائص رحيبة من فكر القرن الثامن عشر •

هل كان القرن الثامن عشر « عصر تنوير » ؟ • لقد قال كانط انه كذلك ، كما هو معروف • وهذا ما فعله ، ايضا فلاســـفة الموســـوعة Les philosophes وسماه كانط أيضـــا « بعصر النقد » ، وبذلك ربط بينه ، كما فعل كثيرون فيما بعد ــ وبخاصة بعد الثورة الفرنسية ــ وبين المبادىء التى لها قداسة القدم • ولكن الجانب البناء كان له دائما القدح المعلى فى نظر كانط : اذ فسر النقد على أنه الخطوة الضرورية الاولى تجاه التنوير • وعنى كانط بالتنوير الاســتخدام الحر العام وكذلك الخاص

(١) لم نقم باى محاولة هنا لوصف عصر التنوير • وما كتب عنه كثير للغـــاية ، وملامحه الأساسية معروفة تماما ، ولا داعى لتكرارها •

للعقل ، الذى تعرض للتقييد الصارم حتى ذلك الحين من الثقات ومن العقائد المتزمتة ، ولم يك كانط خاضعا لوهم ما يدفعه الى تصور أنه يحيا فى « عصر تنور » ، أى فى عصر يسمح فيه للمتنورين فى شتى الانحاء بفعل ما يفكرون فيه . ومع هذا فقد اعتقد ان خطوات كبيرة قد قطعت فى « قرن فردريك » (اى فردريك الأكبر ملك بروسيا ، الذى لم يقدم على اخضاع افكار الناس للرقابة ، فى مسائل الدين على أقل تقدير) (٢) . وقال الشىء نفسه دنيس ديدرو صاحب الفضل فى اعداد أعظم مغامرة طموحة فى النشر فى هذا العصر أى موسوعة عقلانية مدروسة للعلم والفنون والحرف

Encyclopédie raisonné des sciences, des arts, et des metiers.

(١٧٥١ – ١٧٧٢) وان كان قد اشار اشارة اكثر صراحة الى التغير . اذ بدا القرن الثامن عشر فى نظر ديدرو « عصرا فلسفيا » ، فيه اكتشف اهل الفكر بعد استعمال العقل قواعدهم حتى فى الاستاطيقا . ولم يتحقق ذلك بالرجوع الى كتب الثقات فى الماضى ، وانما بالرجوع الى « الطبيعة » . واسكرت الثورة التى جرت فى عقول الناس ديدرو مثل كثيرين من « فلاسفة الموسوعة » . فقد أدرك أنها قد اكتسحت كل ما قبلها ، وجعلت كل شىء فى نهاية المطاف ، بما فى ذلك الانسكلوميديا ذاتها غير مسايرة للعصر (٣) . فالتنوير اذن – وكما قال ارنست ترولتش وآخرون فيما بعد – هو المحور الذى التفت حوله الأمم الأوربية عند نقلتها من العصور الوسطى الى « الازمنة الحديثة » . وبذلك تمت النقلة من نوع من التفكير خاضع للخوارق والغيبيات والثقات الى تفكير طبيعانى علمى فردى . وتبعا لهذا التفسير ، يكون التنوير قد مثل الدفعة الرئيسية فى فكر القرن الثامن عشر . وبالمناسبة ، نستطيع القول مثلما حاول الباحثون المحدثون كثيرا ان يوضحوا بأن التنوير ذاته هو شىء اشبه بالهدف المتحرك ، واختلف اختلافا بينا من بلد لآخر ، كما اختلف فى المراحل الباكرة عنه فى المراحل المتأخرة ، وأنه كان فى كل الاوقات حركة مركبة ، معرضا للتمزق من الشكوك الغالبة ، وتقلبات العقل ، والانقسامات الداخلية ،

---

(٢) Immanuel Kant فى مقال شهير بعنوان ما هو التنوير ؟ نشر فى المجلة الشهرية Berliner Monatschirft ١٧٨٤ . وترجم جملة مرات . يردد الكاتب دائما مصطلح les philosophes أحيانا من قبيل السخرية وقد آثرنا ترجمته بفلاسفة الموسوعة ، على أن تفهم السخرية من السياق .

(٣) Denis Diderot – مادة Encyclopédie ضمن Encyclopédie ou Dictionaire raisonne des sciences, des et des métiers. ويشار اليها دائما فى الكتاب باسم الانسكلوميديا فقط .

وأنه لم يستنفد بأى حال رصيده أو بذور فكره فى القرن الثامن عشر . فمثلا الكلاسيكية الجديدة ، رغم أنها قد ارتبطت أحيانا ارتباطا وثيقا بالتنوير ، الا أنها لا يمكن أن توصف بأنها مجرد وجه من وجوه فكر التنوير . والأمر بالمثل فيما يتعلق بالحركة الألمانية ، أو الفرنسية Sturm und Drang (الانتفاضة العاصفة) ، أو الرومانتكية ، أو بطبيعة الحال الحركة المعادية لفلاسفة الموسوعة Antiphilosophes الذين كانوا رغم تقاعدهم يتمتعون بقوة كافية تساعدهم على الهجوم المضاد ، والاقناع ، كما أثبتت الثورة الفرنسية ، وما تلاها .

وتتعرض لنفس الاعتراض الاسماء الأخرى التى اطلقت على العصر مثل « عصر العقل » و « عصر السعادة » ، أو « الجرى وراء السعادة » . وكثيرا ما استعملت هذه الأسماء كمانشيتات ، وبخاصة « عصر العقل » . فعلينا أن نذكر ما قاله الفيلسوف الاسكتلندى دافيد هيوم ، الذى كان صديقا ثم عدوا للتنوير بالتناوب عن العقل والاهواء فى تكوين الانسان ، وسنعود لهذا الموضوع فى الفصل المخصص للكلام عن انثروبولوجيات القرن الثامن عشر . قال هيوم : « العقل عبد الاهواء ، وينبغى أن يكون كذلك ، ولا يستطيع الادعاء بقيامه باى وظيفة غير خدمتها وطاعتها » (٤) . ووضع الفلاسفة الفرنسيون ايضا حدودا لقدرات العقل المعرفية مختلفة الى حد بعيد فى هذه الناحية عما قاله كبار العقلانيين فى كل من العصور الوسطى والقرن السابع عشر . وفى رأيهم أن العقل مقيد بالتجربة الحسية ، ومن ثم فانه لا يستطيع النفاذ الى ما وراء عالم المظاهر . ومن ناحية أخرى ، فان العقل قادر على قراءة هذا العالم : عالم الطبيعة التجريبية قراءة حسنة ، وعلى استنباط القوانين العامة منها . وهذا ما يدفعه على الأقل الى النهوض بطرائق توجيه الفعل الانسانى . وفى القرن الثامن عشر ، ازدادت العقلانية تقيدا بالتجريبية ، مثلما يتضح من التلخيص التجديدى الذى وضعه كانط لكتاب نقد العقل الخالص (١٧٨١) .

ونتحدث بعد ذلك عن ما هو « عصر السعادة » ؟ يقول مؤرخ محدث ان السعادة « كانت من المتسلطات الكلية على العصر (٥) » . والحق أن

---

(٤) A Treatise on Human Nature — David Hume الكتاب الثانى of Passions الجزء الثالث ـ القسم الثالث .

(٥) La pensée européenne aux xviii siècle, - Paul Hazard باريس ١٩٤٦ الجزء الأول ـ الفصل الثانى . الف الكتاب الاساسى فى هذا الموضوع روبرت موزى Robert Mauzi بعنوان L'idee du bonheur dans la littérature et la pensée française au xviii siècle. باريس ١٩٦٠ .

المؤلفات التي تحدثت عن السعادة كانت وفيرة ، وتمثل شيئا جديدا في النظرة الاخلاقية لما لا حصر له من الناس . فلقد أكدت الجـــرى « وراء السعادة الدنيوية » كهدف واع ، بل « كحق يحل محل فكرة الواجب »، وتغنت التمرد على الزهد المسيحى والأخرويات . ولكن فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، ظهر تمرد على السعادة ، أو على أقل تقـدير ظهر اتجاه الى زيادة صلاحية التصميم الاخـــلاقى ، ورفض ترف الروكوكو ، والنفور من متعة التفلسف ، ودعوة الى العودة الى البساطة وفضائل حياة البيت والأسرة والواجب الوطنى . وليس من شك أن هذه الاخلاقيات الجديدة التى حجبت الاخلاق القديمة قد انعكست فى الثورة الكانطية فى الاخلاق ، وما فيها من أوامر قاطعة لالتزام الواجب الصارم ، وعند كل من روسو وديدرو ، وفى الفن عند رسامين مثل جاك لويس دافيد ، وجان باتسيت جريز . وظهرت محاولة لتجسيم هذه الاخلاقيات فى كيان عضوى فى « جمهورية الفضيلة » اثناء الثورة الفرنسية .

وفى كتـــاب حديث العهـد ، كتب مؤرخ الفـن كنيث كلارك أن جياباتيستا بيرانيزى « لديه مبرر حسن لكى يعد أول فنان رومانتيكى عظيم (٦) » . وبنى كلارك مزاعمه على أول مجموعة من اعمال الحفر الفنية أبدعها بيرانيزى عن السجون المتخيلة أو الـ Carceri فى أربعينات القرن الثامن عشر . وفيها ظهر فن عمارة قفلوفى Cyclopean وسلالم فانتازتيك ومعدات تعذيب . وكثيرا ما كان بيرانيزى يستقطر من آثـار القدم الكلاسيكية ذاتها معانى الرعب السوداوية .. ولقد بحث مؤرخون آخرون ــ كما أشار كلارك ــ عن أصول الرومانتكية ، وأرجعوها على أقل تقدير الى خمسينات أو ستينات القرن الثامن عشر . والهدف الذى بحث هنا ليس تحديد تاريخ دقيق ، لأن هذه المحاولة لن تجدى ، ولكنها بكل بساطة لتذكرتنا ان القرن الثامن عشر ، كان أيضـا « عصر رومانتيكيا » وسنرجىء الكلام عن هذه الحركة حتى نصـل الى القرن التاســع عشر لأنها لم تبلغ ذروتها الا آنئذ ، غير أنه من الخير ان نذكر الآن ان الرومانتكية قد أحدثت أيضا ثورة فى الفكر ، اتسمت بقوتهـا تبعا لنظرتها ، مثلما فعلت حركة التنوير والثـورة العلمية ، وأنهـا لونت بعمق فكر أوربـا الحديث وامريكا .

ورغم الاختلاف الكبير الذى اتسم به « القرن الثامن عشر بحيث بدا كأنه جملة قرون » ، الا أن هذه الكثرة من القرون قد كشفت عن شىء واحد مشترك . فكل هذه النظرات قد عنت ـ على نحو أو آخر ـ حدوث

---

(٦) The Romantic Rebellion — Kenneth Clark.
نشر هاربر اندراو ــ نيويورك ١٩٧٣ ص ٤٦ .

تغير عن معايير الماضي ، وفي بعض أمثلة ، الدراية بالتغير كشيء أكثر من ظاهرة عابره للحياة البشرية والتاريخ · ولكن كانت هناك بطبيعة الحال ايضا إستمرارية بالاضافة الى التغير في تفكير القرن الثامن عشر · وهذا ما حاول كارل بيكر قوله في كتابه الذى اثار الجدل بعنوان Heavnly City of the 18th Century Philosophy ولسنا ملزمين باقرار كل شيء قاله بيكر لعرض نقطته الرئيسية كقوله ان القرن الثامن عشر كان « عصر ايمان وعصر عقل أيضا» · ولقد اهتم بيكر نفسه ببيان أن فكر فلاسفة الموسوعة كان من حيث اسلوبه ومضمونه اقرب في جوانب معينة من العصور الوسطى منه الى القرن العشرين · ومع هذا فلقد ذكرنا بيكر هنا لا لاثبات هذه الملحوظة الخاصة ، التي تعد موضع شك الى حد ما ، ولكن لنؤكد (كما فعل هو بطريقته الخاصة دون ان يستعمل المصطلحات الفملية) أنه قد استمر وجود الكثير من « الكينونة » في صميم فكر القرن الثامن عشر، حتى في فكر أعظم الفلاسفة تقدما ، وفلاسفة الموسوعة ، وان كلمة «صيرورة» التي تبدو واضحة على الفور كانت مازالت تشير الى معايير لا زمنية ، أي الى قطوف عاجزة · والادلة المؤيدة لهذه الدعوى عن الصيرورة التي مازالت مختلطة بالكينونة ستذكر في سياق هذا الفصل والفصول التالية · ولكن وحتى لا تقدر بأكثر من حقيقتها فيلزم أن تدرك قبالة القطرات الخلفية للتطورات الجديدة الهامة في تصنيف الفنون والعلوم، وما عقد من مقارنة بينهما ، ومع ما يصح وصفه باعادة التفنيط العميقة للأسئلة الدائمة · وتبعا لذلك فاننا سنتجه بعد ذلك الى هذين الموضوعين المترابطين ويتضمن كل منهما التغير والصيرورة :

لقد عقب مؤرخ جاء فيما بعد لتدهور وسقوط الامبراطورية الرومانية في مقال فياض بالحيوية والتبصر على الأدب كما يبدو من مظهر الكتاب ، ولكنه في الحق قد تحدث عن المعرفة والتعلم بوجه عام عند كلامه عن تذبذب الذوق الانساني في « الدراسات » · اذ لاحظ ادوارد جيبون « ان كل البلدان وكل القرون قد عرفت ان بعض العلوم تحظى بالتفضيل – الذى غالبا ما يكون بغير حق – ، بينما تذبل دراسات أخرى لتعرضها لازدراء لا يستند على أكثر من قليل من المعقولية · وهكذا هيمنت الميتافزيقا والديالكتيك (الجدل) المنطقى على فكر ما بعد موت الاسكندر الأكبر ، وعلى السياسة والبلاغة في ظل جمهورية روما ، وعلى التعاقب ، على الشعر والنحو والتشريع ابان بواكير الامبراطورية التي جاءت فيما بعد ، وعندما رجع جيبون الى ايامه (في القرن الثامن عشر) أسف لتدهور الكتابة Belle lettre والتى كانت تتضمن الكتابة التاريخية العلمية ، والتى بدأت بالمشاحنة الشهيرة بين القدماء والمحدثين ، ثم جلست كل من

الفزياء والرياضة على العرش • واردف جيبون قائلا : « ولعل سقطتهما لن تكون بعيدة (٧) » • وبوجه عام ، لقد بدأ الموسوعيون الفرنسـيون الذين لم يشعر جيبون بأى قرابة تربطه بهم ، محاولتهم الجبارة لتسجيل وتقويم واعادة تنظيم الفنون والعلوم • وقام كانط بشيء مماثل بعد ذلك ببعض الوقت •• اذ عاد كانط الى النظر فى التغيرات التى طرأت حديثا ، ولاحظ — مثل جيبون — انسياب العلوم وانطلاقها فى عصره • وارتفـع شان بعضهما فى نظر العامة ، وسقط البعض الآخر فى نظرهم ، بينمـا بقيت امثلة قليلة صامدة أو تقاوم الانزلاق • هذه أمثلة قليلة للاهتمـام الشديد بمقارنة الفنون والعلوم طيلة القرن • ورغم أن الآراء قد اختلفت ، وكثيرا ما تصارعت حتى بين المشـتركين ، فى تحرير « الانسكلوبيديا » الا أنها قد اعطتنا مفتاح ما كان يجرى فى صميم فكر القرن الثامن عشر •

هناك اتجاهات معينة وقفت صامدة بلا منازع ، ونبدأ بالقول بان المصطلحات ذاتها كانت بكل وضوح فى حالة تغير ملحوظ • فلقد اتخذت « الفلسفة » معنى جديدا فى الانسكلوبيديا ، وعرف العلم تعريفا أدق، وحددت الفروق الدقيقة بين الأنواع المختلفـة للفن ، أى « الفن الحر » و « الآلى » و « الجميل » • وتصدعت محاولات توحيد الفنون والعلوم ، والاحتفاظ بها موحدة • وتشهد الانسكلوبيديا أيضا بذلك • فلقد بدأ محرراها : ديدرو وجان ليرون دالمبير جهدهما ولديهما آمال واسعة لتنظيم كل فروع المعرفة البشرية والربط بين هذه الفروع ، وما لبثوا ان توقفوا عن هذه « المهمة الموسوعية » ، أو توقفوا على أقل تقدير عن محاولة وضع نسق على غرار انساق الفلاسفة العقلانيين فى القرن السابع عشر • وعلى الرغم من أنهم استمروا — كما يحتمل — فى افتراض ان هناك نظاما عاما للكون ، ألا أنهم لم يعتقدوا ان العقل البشرى قادر على الاحاطة بهذا النظام فى شيء قريب من شـموله • وكـرر دالمبير فى المبحث الاسـتهلالى للانسكلوبيديا التحدث عن «متاهات» الطبيعة : و « الاسرار التى تستعصى عن النفاذ فيها » • وعلى هذا فان «مقدار المعرفة اليقينية» محدود بالتبعية • وأنتهى الأمـر بأن نهض « محررا الانسـكلوبيديا » بعملهما فى روح منهجية ، ولكن بلا أمل فى الاهتداء الى نسق كامل • ولقد استمدا هذه التفرقة من الفيلسوف كوندياك ، الذى كشط « روح النسق » فى كتابه Traité des systèmes (١٧٤٦) بالرغم من عدم انكاره الحصول على مبادىء

---

(٧) Essaie sur l'étude de la littérature — Edward Gibbon.
١٧٦١ — القسم الثانى • الف جيبون هذا المقال بالفرنسية ، التى كان قد تعلمها من قبل عندما كان فى سويسرا •

مستندة الى ظواهر معروفة ، واعتمادا على هذا يستطاع الاحالة من فكرة لأخرى ، كما يحدث فى القواميس ، والتعميم عندما تسمح الوقائع بذلك. بل وانشاء شجرة للمعرفة لتجميع الفروع « تحت وجهة نظر واحدة » ٠ ولقد حقق الانسكلوبيديون فى الواقع الغاية الأخيرة ، فاتبعوا منهج بيكون. فى تبويب كل الاشياء تحت عناوين تمثل الملكات النفسية الثلاث : الذاكرة والعقل والخيال ، ولكنهم اعترفوا باخلاص بأن هذه هى مجرد وسيلة ، لأن ما هو معروف أو يراد معرفته يمكن أن ينظر اليه تبعا لتصنيفات مختلفة ٠ وقال ديدرو « ان الكون الحق وعالم الأفكار له عدد لا متناه من الجوانب التى تساعد على فهمه ، وان عدد « الأنساق الممكنة للمعرفة الانسانية يتماثل فى ضخامته هو وعدد هذه النظرات » وقال دالمبير بالمثل : « اننا قادرون على خلق العديد من الانساق المختلفة للمعرفة البشرية التى تتساوى فى عددها هى وخرائط العالم التى تمثل مخططات مختلفة (٨) » ٠ وبذلك غدا الفيلسوفان (ديدرو ودالمبير) أقرب الى المتطرفين من اصحاب المنظورات الفلسفية ٠ ويرجع هذا من ناحية الى تجريبيتهما التى اكدت خصوصا فى حالة ديدور الافعال المغايرة كأساس لكل معرفة ٠ وازدادت صعوبة التعميم فى حالة ديدرو نتيجة لمعرفته ان الوقائع ليست كاملة بأى حال ، واعتقاده فى حدوث تغير مستمر فى الطبيعة ٠ ولم يتماثل معه فى هذا التطرف فى المنظورية سوى قلائل من فلاسفة القرن الثامن عشر ، فلم يكن كذلك كوندياك بكل تأكيد ، أو العقلانيون من انصار فولف فى المانيا ، أو الاخلاقيون الانجليز ، أو حتى الماديون الفرنسيون (باستثناء ديدرو) ٠ وانشأ كريستيان فولف الذى ساد الفلسفة الألمانية زهاء نصف قرن نسقا محكما من المعرفة ، ولاحظ الفروق ، كما أنه بين كيف تترابط الأجزاء جميعا فى متتابعة استنباطية محكمة ٠ غير ان نسق فولف قد جاء فى وقت مبكر نسبيا (٩) ، واعاد الى الأذهان « العلم الكلى » ، الذى حظى بشعبية فى القرن السابق ٠ وكانت العجلة قد دارت فى الاتجاه المنظورى الذى أشارت اليه الانسكلوبيديا ، ويستطاع تقديره من الفاصل بين فولف وكانط فى هذا المضمار ٠ فعلى الرغم من أن كانط قد تناول المعرفة بأسرها كميدان لبحثه ، الا أنه قد صادف جهدا كبيرا أكثر من فولف فى ربط الأجزاء سويا ٠ والواقع ان « الفلسفة

(٨) Diderot نفس المرجع (انظر ملحوظة رقم ٣) —
D'Alembert Discour préliminaire - Encyclopedie.
الجزء الأول ٠ لقد اعتمدت على الترجمة الانجليزية فى الأجزاء التى استشهدت بها ٠ وهى مأخوذة عن Preliminary Discourse and Encyclopedia.

(٩) Wolf's Preliminary Discourse on Philosophy in General
وبه بيان لتصنيف العلوم وكتب ١٧٢٨ ٠

النقدية » لكانط قد اهتدت الى الوحدة فى العقل الانسانى . فهو رغم ان طبيعته ترمى الى افتراض الوحدة ، والبحث عنها ، الا أنه لا يستطيع أن يدركها فى الطبيعة . وكانت حياة كانط ، وفكره ، على حافة الذاتية والموضوعية .

وكما لاحظنا من قبل ، لقد صنفت الفنون والعلوم ، ورتبت على انحاء مختلفة فى القرن الثامن عشر . فلم تبق الا آثار » من سيطرة اللاهوت » . كما دعاها دالمبير ، وفى شجرة معرفة « الانسكلوبيديا » ظل اللاهوت الطبيعى والمقدس يظهر كعلم ، ولكنه خاضع للتاريخ والفلسفة (اللذين نظر اليهما على التوالى كمناظرين لملكتى الذاكرة والعقل) . واختلف دالمبير عن بيكون فى هذا الشأن ، وفسر موقفه بالآتى : « ان فصل اللاهوت من الفلسفة بمثابة قطع الغصن من الجذع الذى يتحد معه بطبيعته (١٠) » . وعلى أى حال ، لقد حدث انقلاب فى كل شىء عند فلاسفة الموسوعة الاكثر تطرفا . فبعد أن كان اللاهوت ملك العلوم ، فانه أصبح الآن مجرد تابع ، أو ربما استبعد باعتباره غير جدير بالانتباه . واذا تحدثنا بوجه عام قلنا ان المقدمات اللاهوتية استمرت تحدث اثرها فى بعض عوالم الفكر ، كما هو الحال فى الفلسفة الطبيعية والاخلاق . ورغم كل هذ فيبدو واضحا ان عملية الاتجاه الى العلمانية ، التى بدأت فاعليتها فى القرن السابع عشر ، قد أسرعت فى خطاها ، وازدادت العلوم اتصافا باستقلالها ، أو اقتربت من ذلك .

وتحولت الفلسفة مرة أخرى ، الى شى آخر . فلقد ارتقت مكانتها ، وتدهورت معا . ويتوقف ذلك على نوع الفلسفة التى نتحدث عنها : ولاحظ كانط ظهور لا اكتراث متزايد بالميتافزيقا . ومن جهة أخرى ، فلقد هلل الانسكلوبيديون ـ كما رأينا ـ للقرن كعصر ذهبى للفلسفة فقال دالمبير : « الفلسفة تمثل الذوق السائد فى قرننا (١١) » . ولم تك هذه النظرات متناقضة : فلقد عانت الميتافزيقا من نكسة ، وبخاصة عند القائلين بوجود المعانى الفطرية « الفطريانية » innatism التى اعترض عليها كل من كانط والتجريبيين الفرنسيين باعتبارها بعيدة عن التجربة الحسية ، ومن ثم تعد « وهما » . وعلى الرغم من ان كانط كان معارضا

---

(١٠) Discours préliminare — D'Alembert. الجزء الأول ـ انظر ملحوظة نمرة ٨

(١١) D'Alembert ـ نفس المرجع

للدوجماطيقيين ، الا أنه اسف للاتجاه المعادى للميتافزيقا . وحاول ان يرده على أعقابه بأن يعيد تأسيس الميتافزيقا على قاعدة نقدية جديدة • وان هذا هو جوهر الثورة الكوبرنيقية فى الفلسفة • ولكن الفلسفة كما فهمها ومارسها الانسكلوبيديون كانت تدل عادة على شيء بعيد الاختلاف • ففى معناها العام ، كما ظهر مثلا فى الشجرة الانسكلوبيدية ، كانت تعنى ببساطة خلاصة المعرفة التى تجيء من العقل الانسانى ، وتتضمن الميتافزيقا واللاهوت ، وتتضمن أيضا « علم الانسان » ، وعلم الطبيعة برمتيهما • وعندما كانت تعبر عن مفضلاتهم الشخصية فانها كانت تناصر التجريبية ، باعتبارها متعارضة مع الفطريانية innatism ولكن كان لها أيضا روافد نفعية وعملية ، تبعا لتصور بيكون للمعرفة (١٢) ، الذى لاقى اعجابا عظيما • واذا استعملت بهذا المعنى ، فانها تعكس الدعوة الى الرجوع الى الأرض والاهتمامات الاصلاحية عند الكثير من مفكرى القرن الثامن عشر ، وبخاصة الفرنسيين • وامتدح دالمبير تصور بيكون للفلسفة « كعلم للاشياء النافعة » ، والتى تساهم فى سعادة الانسان ، وقال احد المشاركين الاخرين فى الانسكلوبيديا : « ان الفلسفة الحقة تصقل العقل اى انتباهه ، وتساعد على امتداد مشغولياته الى ما هو ابعد ، اى الى الارتباطات الاجتماعية ، والارتقاء بالمجتمع المدنى الذى رآه كمملكة الله على الأرض (١٣) » • والفلسفة بهذا المعنى الشعبى الجديد تضم الحياة العملية والنظرية •

بطبيعة الحال، فان الفلسفة قد ضمت فى الأغلب الفلسفة الطبيعية، وظلت الفلسفة الطبيعية ، كما لاحظ كانط ، فى اعظم حالاتها ازدهارا • فالاساس الذى ارتكنت اليه الاكاديميات العلمية الجديدة فى اجزاء أخرى من أوربا ، والتمجيد غير العادى أولا لنيوتن ، وللكونت بوفون فيما بعد، والاثارة التى احدثتها الفروض الجديدة فى « التاريخ الطبيعى » ، وثورة الكيمياء ، واشتغال الهواة بأبحاث علم النبات وعلم الاحياء • كل هذه المظاهر تشهد برسوخ مكانة الفلسفة الطبيعية ، وبأنها اصبحت « شيئا عاما » على حد قول كوندياك ، اى ليست مقصورة على القلة ، بل اصبحت « موضة » الى درجة لم تتخيل حتى فى أواخر القرن السابع عشر • ومع

---

(١٢) انظر ص ٤٦ ــ ٤٧ و ٥٨ ــ ٥٩ لمعرفة تصور بيكون للمعرفة (الجزء الأول للكتاب وقد أصدرته الهيئة) •

(١٣) Encyclopédie انظر مادة Philosophie ـ لعل من كتبها هو النبجرى Dumarcais (دومارسيه) •

هذا فهناك عدة تحفظات يجب ان تراعى · أولا ـ فقدان الرياضة كأشد العلوم تجريدا بعضا من بريقها ـ كما تنبأ جيبون · ولربما حدثت مبالغة فى تقدير « ثورة العلم » كما دعاها ديدرو،وكذلك فى تدهور الرياضات· فلقد هاجم كل من ديدرو وبوفون الرياضة لأنها تقيم استدلالتها دون اشارة الى وقائع الطبيعة · وحقا وكما سنرى فقد بدأ الاثنان (ديدرو وبوفون) الى جانب آخرين فى عدم الاعتقاد فى الطبيعة على أنها بصفة أولية اداة للرياضة · واتجه كانط ضد التقليد السائد فى الفلسفة الألمانية منذ لايبنتز وفولف ، فلم يؤمن بالمثل الأعلى الرياضى فى اليقين ، وحاول تحرير الميتافزيقا من الرياضة · ومن جهة اخرى ، اثنى دالمبير ـ وكان رياضيا ـ على الهندسة كوسيلة خلاقة وخيالية للفكر · واهم من ذلك ان الروح الهندسية esprit geométrique قد استمرت الى حد ما تعمل كنموذج للعلوم الاجتماعية ، وحاول المركيزدى كوندورسيه ـ وكان أيضا من علماء الرياضة ـ وسكرتيرا دائما لاكاديمية العلوم عندما وضع المصطلح الجديد mathematique sociale ان يخلق توازنا بين الرياضة ومشاهدات الوقائع الاجتماعية ، وحتى مثل هذه المشروعات ، التى ماثلت مشروعه ، فانها لم تك ترمى الى اخضاع السياسة والاقتصاد والقانون للفلسفة الطبيعية · وهذه ميزة ثانية يتعين ملاحظتها · وفى الانسكلوبيديا ، ظهرت العلوم الاجتماعية تحت عنوان الفلسفة والاخلاق، وليس عنوان علم الطبيعة : هنا ابتعد محررا الانسكلوبيدية ايضا عن بيكون : « اننا لا ندرى لماذا عمد المؤلف الشهير الذى عمل كمرشد لنا ·· الى وضع الطبيعة قبل الانسان فى نسقه » (١٤) · وهكذا يتبين مدى اتساع امبراطورية العلم فى القرن الثامن عشر ، أو بمعنى أصبح العلم الطبيعى ، الذى كان يتعامل ـ كما قد يقول بيكون ـ مع عالم الاجسام· غير ان هذا الاتساع لم يعن ابتلاع الطبيعة للأخلاق والفلسفة السياسية · فلقد اتجهت نية البعض على أى حال الى ان تظل الفلسفة السياسية متحررة من اللاهوت أولا وكذلك وبقدر أقل من الفلسفة الطبيعية ·

ولم يخضع العلم للفن أيضا · فلقد فرقت الانسكلوبيديا بين الفن والعلم ، ولكن دون ان يؤدى ذلك الى أى اساءة للعلم ، فحديثا اكتسبت الفنون الميكانيكية والرفيعة مكانة سامية ، رغم وصفها بان هدفها الناحية العملية والممارسة العملية ، وليس الدراسة النظرية · وبعد ان استعرض محررا الانسكلوبيديا التقسيم التاريخى للفنون الحرة والآلية خلصوا الى

(١٤) Discours preliminaire — D'Alembert. الجزء الأول ـ

القول بأن الفنون الآلية قد تعرضت للحطة بغير حق . هنا أيضا ، كما هو الحال فى التعريف السائد للفلسفة ، كان المعيار هو مدى النفع للمجتمع . ولقد ضمت الانسكلوبيديا ١١ جزءا من اللوحات التى تصور تقنيات الحرف والمهن فى أوربا المعاصرة ، وكأنها نوع من الاستعراض التكنولوجى عندما كانت أوربا على أبواب الثورة الصناعية (اللوحتان ١ ، ٢) . واتبـــع ديدروبيكون فى هذا الشأن عندما تخيل مجتمعا تحظى فيه الفنون الآلية بمؤازرة العلوم الانسانية فتتحقق بذلك السيطرة على الطبيعة لصـــالح الانسان . اذ كان مجتمعه (يقصد ديدرو) أيضا مجتمعا يعطى الاولوية للعمل باليدين وكذلك بالعقل : « دعونا نعلمهم (الحرفيين . فقد كان ديدرو ابن احد الحرفيين) كيف يفكرون تفكيرا افضل فى انفسهم » . ويتضمن هذا القول فى ثنـاياه مبدأ التسوية levelling واصر دالمبير بالمثل على زيادة المساواة فى المكانة بين العمال اليدويين والعمال الذهنيين: « على المجتمع أن لا يحقر الأيدى التى تخدمه (١٥) » . ومن ناحية أخرى ، فان الفنون الرفيعة (الجميلة) قد اتخـذت المتعة كغاية أساسية . وقيل أنها تحاكى الطبيعة الجميلة La belle Nature، وأنها هيئت كى تعتمد على الخيال وليس على العقل ، ولم يقصد بذلك اى استخفاف ، بعد ان احرزت الفنون الرفيعة مكانة مستقلة فى القرن الثامن عشر ، ولم تعد مقيدة ــ كما كان الحال قبل ذلك ــ بالفنون الأخرى (١٦) . وظهرت نزعة أخرى لفصل الاستاطيقا من الاخلاق مثلما فعل كانط عندما تعرف على ملكة ثالثة فى العقل الانسانى سماها ملكة الحكم ، وجعلها متباينة مع كل من المعرفة والارادة (١٧) .

وعلى المستوى الموسوعى ، خصص للتاريخ أيضا موضع خاص . فهو نابع من الذاكرة مثلما تنبع من «الخيال» الفنون الرفيعة والشعر والدراما أيضا . وكان هناك خلاف ملحوظ فى الرأى على مدى الاعتماد على التاريخ كمعرفة . ففى بواكير القرن ، وبعد ان تحرر آخر الأمر جيامباتيستا فيكو من التأثير الديكارتى زعم أن « علمه الجديد » للتاريخ يتمتع بيقين أكبر من

---

(١٥) نفس المصدر ــ انظر أيضا مقال ديدرو الشهير الذى نشر منفصلا عن الفن فى الانسكلوبيديا .

(١٦) أشار كريستلر الى بدء ظهور مقالات منفصلة عن الفنون الجميلة والاستاطيقا ببعض الكثرة فى القواميس والموسوعات . انظر الى كتاب The Modern System of the Arts ــ مجلة Journal of the History of Ideas. الجزء الثانى عشر لمرة ٤ والجزء الثالث عشر لمرة ١ القسم السابع .

(١٧) وهكذا يكون كانط قد اتبع تقليدا متعارضا هو وتقليد لورد شافتسبرى الذى ربط بين الاحساس بالجمال والحس الأخلاقى . واستمر آخرون مثل هيوم وديدرو أيضا فى الربط بين الاستاطيقا والأخلاق ، وانما طبقا لنهج آخر غير نهج شافتسبرى .

علوم الطبيعة • فالله وحده قادر على معرفة عالم الطبيعة لأنه خالقه • وطبقا لبرهان مماثل ، فان الانسان قد صنع التاريخ . ومن ثم فبوسعه ان يعرفه :

« ان كل من يتأمل هذه الناحية ليس بمقدوره غير الدهشة ، لأن الفلاسفة قد وجهوا كل جهدهم لدراسة عالم الطبيعة ••• ولأنهم قد أغفلوا دراسة عالم الأمم ، أو العالم الحضارى ، الذى قد يأمل البشر فى معرفته ماداموا قد صنعوه » (١٨) •

غير ان فيكو لم يك مقروءا كثيرا فى القرن الثامن عشر • وعلى أى حال ، فان قلائل بين المؤرخين يشاركونه فى اعتقاده ، فلم يعتقد فولتير أو دالمبير على سبيل المثال ان التاريخ قادر على بلوغ اليقين مثل الرياضة أو موضوعات الفزياء ، كما تتكشف للحس • ورغم كل هذا ، فقد أصبح التاريخ موضوعا يتحدث عنه الناس كثيرا • وولد مصطلح فلسفة التاريخ ـ وهو مصطلح جديد ـ بفضل فولتير ، وبدأ الناس يفكرون فى التاريخ ويكتبونه بأساليب مستحدثة • فمن بين نتائج أخرى ، لقد تم صبغه تماما بالطابع العلمانى أو الدنيوى ، ولم يك فيكو هو الذى فعل ذلك الى حد كبير وانما آخرون •

لم يكن من المستطاع ان تظل الأسئلة الدائمة ، أو بالأحرى الأهمية النسبية التى تنسب لكل منها بلا تأثر بهذه الذبذبات والمقارنات بين الفنون والعلوم • ولم يعد سؤال الطبيعة يستفز الفكر أو يقلقه كما حدث فى الثورتين الكوبرنيقية والنيوتينية ، وان كان من الصعب القول بأنه تراجع الى الوراء من ناحية الأهمية • وضعفت مكانة اللاهوت ، كما رأينا • على انه من الخطأ القول بأن الأسئلة الدينية ـ بما فى ذلك الأسئلة اللاهوتية ـ قد أصبحت على الهامش من حيث الأهمية • وليس عدم الاكتراث الدينى من علامات فكر القرن الثامن عشر ، بيد ان معاداة الدين كانت من صفاته المتميزة • فقد عكف الناس على الانشغال فى مجالات بلا نهاية ، أما لتفسير أو لاثبات عدم جدواه • ولكن لما كانت الخوارق قد بدت الآن مثيرة للشك ، أو بعيدة المنال ، كما بدا ما هو طبيعى أكثر الفة ، وقابلية للتنبوء لذا ازدادت أهمية الأسئلة الخاصة بالانسان ، والأسئلة المرتبطة بها عن المجتمع الانسانى والتاريخ الانسانى • ولم يحدث مثل ذلك فى أى قرن فيما سلف منذ القرن الخامس عشر فى

---

(١٨) Giampattista Vico ـ العلم الجديدة (Scienaz nuova ١٧٢٥) ترجمه للانجليزية T. G. Bergin M. H. Fisch جامعة كورنيل بالولايات المتحدة •

ايطاليا ، ومن الأمثلة ذات الدلالة ، ان أصحاب الانسكلوبيديا قد وضعوا الانسان محورا لمشروعهم ، فلقد بدأوا بأن سألوا أنفسهم هل من المستطاع تجميع الفروع المختلفة للمعرفة « تحت نقطة واحدة » ولم يدركوا كيف يتحقق ذلك ، ثم فكروا أكثر فأكثر ، وانتهوا الى الاعتقاد ـ مثلما اعتقد فيكو ـ انه بينما يظل مخطط الكون حافلا بالأسرار الى الأبد ، فان الانسان وأفعاله تقبل المعرفة . وكان لديدرو فكرة أخرى . اذ افترض أن الانسان اذا أقصى من سطح الأرض فلن يبقى أحد لتأمل الطبيعة ، وتعود الظلمة والصمت الى سيطرتهما :

« ان وجود البشر وحده هو الذى يضفى الأهمية على وجود باقى الأشياء » وهذا يفسر كيف خطرت فكرة تنظيم الانسكلوبيديا تبعا لملكات الانسان الرئيسية . وهذا هو تفسير ديدرو على أى حال : « لأن الانسان هو نقطة البدء الفذة ، والغاية التى يتعين ان يرتبط بها كل شىء » (١٩) . وينبه الكاتب الى ان هذا التمركز الجديد حول الانسان ـ وهو مختلف فى نواحى معينة عن التمركز حول الانســـان فى العصر الوسيط وعصر النهضة (٢٠) ـ لا يعنى ان فلاسفة الموسوعة وفلاسفة القرن الثامن عشر قد اعتقدوا بالضرورة ان الانسان قدوة وأسوة ، أو قادر على بلوغ الكمال . اذ كان ديدرو ذاته شديد الدراية بقصور قدرات المعرفة عند الانسان . وكثيرا ما اعتبروا هذا الانسان لا يستحق ان يوصف بالعقلانية أو بالأخلاقية . وسيان اذا كان الانسان أخرق أم لا ، لأن هذا لن يحول دون ان تصبح طبيعة الانسان والسياسة والمصير التاريخى محورا للبحث الفكرى .

تحدثنا حتى الآن بوجه خاص عن التغير . ولكن وسط كل هــذا التغير ، ألم يك هناك ثوابت كمعايير أو قيم أو مبادىء صحيحة عالميا أو كليا ، يستطاع الارتكان اليها فى توجيه هذا التغير . والحكم عليه ؟ والحق انها موجودة ، وان كان أحد لم يلتفت الى وجودها ، أو يبخس قدرها . ويرجع بعضــها الى القرن السابع عشر وما قبل ذلك . ولقد تحدث فولتير فى مقال عن العادات (الطبعة الـ definitive . ١٧٨١) عن وجود عدد قليل من المبادىء الثابتة التى تعطى للتاريخ وحدة معينة . ونصادف فى نفس الكتاب عبارات متناثرة كهذه العبارات : « ان الطبيعة فى كل موضع هى هى » ـ « الانسان بوجه خاص ـ كان دائما كما هو » ـ

---

(١٩) Diderot مـــادة Encyclopédie ضمن الـ Encyclopédie

(٢٠) انها مختلفة لأنه فى أعقاب الثورة الكوبرنيقية ، لم ينظر الى الانسان على أنه المركز الفزيائى للكون ، والى كل شىء على أنه قد خلق لنفع الانسان بالضرورة .

« لقد منحنا الله مبدأ العقل الكلى » ، كان فولتير يعتقد هنا أوليا ان الطبيعة البشرية متماثلة فى كل العصور ، وكان هذا الاعتقاد هو الافتراض العام فى القرن الثامن عشر ٠ غير انه قد اعتقد نفس الشىء فى مسائل الأخلاق والاستاطيقا والطبيعة الفزيائية ، لأنه كان من أنصار نيوتن ٠ ويتحتم فهم كل هـذه المعـانى فى سياق ما دعاه فولتير « بامبراطورية العادات » ، التى مثلها كمالم أرحب من عالم الطبيعة ، لأنها تضفى على منظر الكون قدرا عظيما من التنوع ، مثلما تمنحه الطبيعة الوحدة (٢١) ٠ وهكذا كان هناك يقينا توتر فى فكر فولتير بين المبادىء الثابتة — من ناحية — التى اهتدى اليها فى الطبيعة ، وبين النسبية التى انطبعت فى ذهنه من ملاحظة المشهد الانسانى المتغير ٠ والحالة الأولى هى التى أرغب بصفة خاصة آن أتناولها فى هذا المقام ٠ اذ كان فولتير رغم وفرة التغيرات التى حدثت لمعتقداته فى حياته الطويلة ما زال يحيا — من جانب — فى عالم ساكن يتبع قوانين أبدية ، ويتطلع بعقله الى نماذج تمثل الكمال ، ولا يقدر على تجاوزها ، بالاضافة الى العقل الكلى غير الخاضع للزمان ٠ وفعل نفس الشىء أغلب معاصرى فولتير كالمؤلهين الانجليز والفزيوقراط ، وحتى رجل مثل مونتسكيو ، الذى ربما كان على دراية اكبر مـن فولتير بنسبية عادات الانسان ٠ ان هذه الدراية بوجود « امبراطورية للطبيعة » لا تعنى ان هؤلاء الناس كانوا من المحافظين الذين يريدون ابقاء الأوضاع كما هى ، أو اعادة عقارب الساعة للوراء ٠ انها تعنى بكل بساطة أنه أيا كانت معتقداتهم الاجتماعية والسياسية ، فانهم فكروا فى الأشياء فى معظم الأحيان ، بالاسترشاد بما تصوروه كحقائق لا تتغير ٠ وربما وصفنا هذا الاتجاه بالاتجاه العقلانى باعتباره متعارضا هو والاتجاه التجريبى فى فكر القرن الثامن عشر ٠ ولكن اذا وصفناه على هذا الوجه ، سيكون كلامنا مضللا نوعا ، لأن فولتير بالذات قد فضل لوك على ديكارت بينما اتجه آخرون كانوا أكثر راديكالية من الناحية الفلسفية كدافيد هيوم مثلا ، الى اكتشاف مبادىء لظاهرة الانتظام فى الظواهر التى شاهدوها ، واتضح ان هذه المبادىء مماثلة لتلك التى دعاها الآخرون بالثوابت ٠ فمثلا فى حالة هيوم كانت هناك ثوابت فى الطبيعة البشرية فى شتى أنحاء العالم ٠ والحق انهم جميعا — بغض النظر عن معتقداتهم الفلسفية — قد تذبذبوا بين قطبين هما الطبيعة والعادة ٠ وهذا ما يدفعنا الى القول بوجود مزيج من الكينونة والصيرورة فى فكرهم ٠

ويصور تاريخ الاستاطيقا هذا الخليط على نحو رائع ٠ ولقد قيل

(٢١) Essai sur les Moeurs — Voltaire.

« ان تصور الجمال العام قد طرح جانبا فى القرن الثامن عشر لصـالح المعيار الفردى » · وتعكس كلمة « ذوق » التى شاع استعمالها فى هذه الأثناء هذا التحول الأساسى (٢٢) غير انه فى الفنون الرفيعة على أقل تقدير ، ظهرت النظرية الكلاسيكية والأسلوب الكلاسيكى الجديد اللذان شددا على الدوام على الثبات والحقائق العامة ولم يكتفيا بالتزام موقف ثابت ولكنهما حققا اعادة كبرى بدأت على وجـه التقريب فى منتصف القرن ، وامتدت الى حقبة الثورة ، وتأثر بها أشخاص من كل الوان الرأى السياسى والفلسفى · فلم يكن ازدياد الدراية بتنوع الذوق موضـع شك · واستهل هيوم مقاله عن « معايير الذوق » ١٧٥٧ بقوله : « ان التنوع الكبير فى الذوق وكذلك فى الرأى الذى يسود العالم واضح جلى · ولا مندوحة ان يلحظه الجميع » · وكان من الشائع عند الكلاسيكيين الجدد الراسخين مثل فولتير الاشارة الى كيف يؤدى الاختلاف فى أعضاء الحس والثقافة ، أو التجربة القومية ، الى خلق أذواق متنوعة من الناحيتين الفردية والقومية ، وكيف يتأتى ان يجىء الوضع خلاف ذلك وفى قرن الفلسفة التجريبية ، وازدياد الأسفار والكشوف · غير ان الشىء المثير للانتباه لم يك ملاحظة التنوع بقدر ما كان تصميم الكثيرين على التمسك بنوع ما من الجمال ، الذى لا يتأثر بالزمان أو اللازمان ، أو الاجماع فيما يتعلق بالجمال ·

وعبرت على أفضل وجه هذه الجماليات الكلاسيكية الجديدة التى لا تعترف بدور الزمان فى مباحث Discourses فولتير (١٧٣١ ـ ١٧٣٣) وباتو (١٧٤٦) وبوفـون (١٧٥٣) وفنكلمـان (١٧٥٥ ـ ١٧٦٤) وانطون رافايل منجز Mengs (١٧٦٢) وسير جوشيا رينولدز (١٧٦٩ ـ ١٧٩٠) مع الاكتفاء بذكر أفضل المعروفين الذين رددوا فكرة وجود جمال عام أو مثالى كامن فى الطبيعة له مقياس كلى فى « الكمال » يهتدى اليه فى كل أعمال الفن ، بل وفى النموذج الكامن داخل عقل الفرد للذوق الحسن والذوق الردىء · وأبلغ المصور رينولدز الفائزين وأعضاء الأكاديمية الملكية بلندن ان عليهم ان يسعوا للنفاذ من خلال التنوع فى مظهر الأعمال الفنية الفردية للاهتداء الى « الشكل المركزى » الذى يمثل الطبيعة بوجه عام مع استبعاد عنصر الزمن ، فعليهم :

« ان يجردوا أنفسهم من كل الأهواء التى تدعوهم الى محاباة عصرهم

---

(٢٢) A History of Modern Criticism — Rene Wellek. The latter 15th Century جامعة ييل ١٩٥٥ ـ ص ٢٤ ·

او بلدهم ، وعليهم ان يتغاضوا عن كل الحليات المحلية والوقتية ، وان يركزوا فقط على العادات العامة التي تصادف في كافة الأنحاء وشتى العصور ، وان يدعو الأسلاف لكى يكونوا شهودا وان يرددوا شعار aeterritateni zcuxis pingo (٢٣) •

واعتقد فولتير أيضا في وجود شكل فني كامل وذوق كامل وأبدى • وقد يتعرض ذوق شعب ما للفساد ، كما قال في مقال له بهذا العنوان في الانسكلوبيديا • وتحدث مثل هذه الكارثة عادة بعد عهد مثل عهد لويس الرابع عشر ، الذى « اهتدى فيه الى الكمال » • ويعد بوفون من الأمثلة المثيرة للاهتمام في هذا المقام • فبوصفه عالما بيولوجيا فانه قد تحمس للترحيب بالتغير ، ودعا الى التطور الجيولوجى ، بل ورفض لفترة وجيزة فكرة وجود أنواع وقواعد ثابتة ، كلية ، ولا تتغير • ولكنه كاستاطيقى وعضو في الأكاديمية الفرنسية ، يصنف كواحد من الكلاسيكيين ، فانه قد أخضع الأسلوب الأدبى لقواعد وقوانين ثابتة كلية ولا تتغير •

وتحدث آخرون مثل هيوم وديدرو بلغة أكثر غموضا ، ولكنهم في النهاية رجعوا الى المعايير الكلية في الاستاطيقا • ولما كان هيوم معاديا للكلاسيكيين الجدد لذا رفض بوقاحة كل الأفكار الأبدية الثابتة للذوق « التى تحددها الاستدلالات القبلية » ، وعندما تحدث عن قواعد الانشاء الأدبى قال « ان اسسها هى نفس أسس العلوم العملية ، أى التجربة • ولما كانت التجربة تختلف اختلافا كبيرا من فرد لآخر لذا فانها تسببت في خلق تنوع كبير في الذوق • ولقد دافع هيوم هنا عن دور الذاتية في الاستاطيقا ، على ما يبدو ، وبذلك يكون قد نقل مقولة الجمال من الموضوع ذاته الى العقل الفردى ، ومدركاته • ولكنه لا يستطيع أن يقبل – كما رأى – « أى نوع من الفلسفة » يقطع كل أمل في الاهتداء الى أى معيار للذوق • واتجه هيوم الى البحث عن معيار للذوق ، واهتدى اليه لا في La belle Nature (الطبيعة الجميلة) ، ولكن في الطبيعة البشرية ، أى فيما يشعر به الانسان من استحسان أو استهجان ، وفي النماذج والمبادى التى توطدت بفضل الاجماع وتجارب الشعوب والأجيال » (٢٤)•

---

(٢٣) Discourses on Art — Sir Joshua Reynolds. كاليفورنيا ١٩٥٩ – ص ٤٨ – ٤٩ • جاء هذا الرأى في الحديث الثالث من الأحاديث الخمسة عشر التى القيت على طلبة الأكاديمية الملكية في ١٤ ديسمبر ١٧٧٠ بمناسبة توزيع الجوائز •

(٢٤) Hume – عن معيار الذوق في كتاب Essays, Moral, Political and Literary. الجزء الأول ص ٢٧٤ ، ص ٢٦٩ •

واعتقد هيوم ان المبادىء الأخلاقية والاستاطيقية شىء . والآراء النظرية شىء آخر · فبينما كانت هذه الآراء النظرية تتحول تحولا مستمرا وتتعرض لثورات دائمة ، حققت تلك المبادىء ثباتا يرجع الى تماثل الطبيعة البشرية·

وتبدو خلاصة ديدرو عن الذوق ظاهريا على الأقل قريبة الشبه من هيوم · اذ استطاع ديدرو الاهتداء الى الاطراد وسط التنوع ، وانتهى الى رد هذا الاطراد من الموضوع الى الذات · ولكنه اختلف عن هيوم لأنه اقترب فى اتجاهه من الكلاسيكية الجديدة · اذ اهتدى ديدرو حتى فى مقال باكر كتب للانسكلوبيديا « الى الجمال الحق » ، الى جانب « الجمال النسبى » · ويتسبب الجمال النسبى أو المدرك حسيا فى تنوع أحكام الناس ، ويعزى الى الأهواء والاختلاف فى القيم أو الاختلافات الشخصية والبيئية ، بالاضافة الى أسباب أخرى . ولكن رغم هذا التنوع ــ كما كتب ديدرو : « فليس هنـــاك ما يدعو على الاطلاق الى الاعتقاد بأن الجمـــال الحق الذى يعتمد على ادراك العلاقات هو من صنع الوهم » · اذ تبدو واجهة قصر اللوفر (أو المتحف حاليا) بفضل مكوناتها المذهلة ، جميلة بغض النظر عن وجود أناس يشاهدونها أم لا · ولكن بعد سنوات ، أعاد ديدرو الحكم فى هذه القضية ونسب الجمال الحق الى عقل الفنان · ففى كتاب Salon ١٧٦٧ تحدث عن « النموذج المثالى للجمال ، الذى لا وجود له الا فى أدمغة الفنانين كأحاسيس رافايل وبوسان ·· الخ » · وليس ديدرو واضحا على الدوام ، ولكن وكما يوحى رينيه ويليك الكاتب المعاصر فانه يبدو هنا متبعا اللورد شافتسبرى الذى عرف منجزاته وأعجب بها ، والذى رأى ان الاحســـاس بالجمال احســـاس فطرى ، ان لم يك فكرة فطرية · ولو كان ذلك كذلك ، فانه يكون قد أتبع الافلاطونية الجديدة مثلما تبدو المقالات الباكرة عن الجمال أيضا افلاطونية الى حد ما رغم امتزاجها على نحو مضحك بتجريبية ديدرو وباحساس بنسبية الأحكام الفنية والذوق ·

وفى أحد الفصول الأولى من كتاب تدهور الامبراطورية الرومانية ، وسقوطها ، ابتعد جيبون عن غايته الأساسية ، واتجه الى الحديث باقتضاب عن « توازن القوى من الناحيتين الفكرية والحضارية لشعوب أوربا رغم ما بلغته فى عهده على رأيه من « مستوى مماثل فى التهذيب والصقل » · غير ان الميزان قد تذبذب ، وسيواصل تذبذبه · ثم اتجه جيبون الى اعلان تفوق أوربا على باقى العالم ، وكتب يقول : ان التذبذب فى أوربا لن يسىء بالضرورة الى شعورنا بالســـعادة ، والى مذاهب الفن والقوانين والعـــادات التى تميزنا عن باقى البشر أو تميز الأوربيين عن أبنـاء

ومستعمراتهم (٢٥) . وتستأهل النقاط التى آثارها جيبون تعقيبا آخر فى النهاية .

وعلى منتصف القرن الثامن عشر ، لم يعد هناك نوازن قوى فى أوربا ، كما أدرك جيبون جيدا . اذ أصبحت فرنسا لامد طويل السلطة الغالبة على « الجمهورية الأوربية » ، التى زودت الحركات الجديدة فى عالمى الفكر والناحية العملية بلغة الحديث الفرنسية lingua Franca وكذلك بالمؤسسات ، واضاءت لهـا الطريق . وأسباب هـذه الزعامة الفرنسية واضـحة . فبالاضافة الى كونها الأقوى ، والأكثف سكانا ، والأكثر ثقافة فى أوربا ، فان فرنسا كانت فى حالة اختمار وسخط على النظام القديم Ancien Régime . ومن ثم فانها كانت تفكر تفكيرا متواصلا فى كيفية التغيير الى الأفضل . وجاء الكثير من دوافع الحياة الفكرية الفرنسية ، وبخاصة فى البداية ، ولا سيما فى « الفلسفة » والسياسة عبر القتال الانجليزى . وهنا لدينا تعقيب فولتير فى « رسائل متصلة بالأمة الانجليزية » . وكما نتذكر فانه قد سبق أن عقب فى عمل آخر على المنجزات الفكرية لكل بلدان أوربا » (٢٦) ابان قـرن لويس الرابع عشر . وكان فولتير قد عرف انجلترا معرفة حسنة بعد اقامته فيها خلال منفاه الباكر ، وقارنها مقارنة ودودة بروما ، وبفرنسا أيضا فى نواحى معينة . ففوق كل شىء ، انجلترا نموذج للحرية الدينية . والسياسية أيضا ، والعلم الانجليزى أسمى من العلم الفرنسى ، كما شهد بيكون أبو الفلسفة التجريبية ولوك الذى بارك الأفكار الفطرية ونيوتن الفذ الذى خلق كونا جديدا . وامتدح فولتير أيضا الانجليز لأنهم مجدوا التعلم والثقافة أكثر من كل الشعوب الأخرى ، ولأنهم شجعوا الفنون لا عن طريق المؤسسات التى برع فى انشائها الفرنسيون ، وانما بالمكانة التى تمتعت بها الفنون عند الشعب : « ان صورة رئيس الوزراء معلقة فوق موقد النار فى مكتبه ، ولكن ما هو أهم من ذلك هو انى رأيت صورة المستر بوب (الشاعر الكسندر بوب) معلقة فى عشرين بيتا » (٢٧) .

وبين البلدان الأخرى ، حققت المانيا أعظم تغير منذ القرن السابع

---

(٢٥) The Decline and Fall of the Roman Empire — Gibbon.

(٢٦) انظر ص ٦٧ و ٦٨ من الجزء الأول من هذا الكتاب الذى أصدرته الهيئة العامة للكتاب .

(٢٧) Lettres Philosophiques — Voltaire
ووصلت فى الطبعة الفرنسية Letters concerning English Nation

عشر · إذ انتقلت إيطاليا والمقاطعات المتحدة ، رغم عدم توقفها عن القيام بخطوات هامة ، الى هامش الحياة الأوربية الفكرية · واستمرت جامعتا نابلي ولايدن متفوقتين · وقـام الايطاليون بوجه خاص بأعمـال مثيرة للاهتمام ، انتشرت أحيانا على نطاق واسع ، فى ميادين متنوعة كميدان الباكترولوجيا (سبالانزانى) والكهرباء الكيمائية (فولتا) والسياسة الاقتصادية والاصلاح التشريعى (فيكو) · ولا داعى للتحدث عن الفنون الرفيعة التى حدثت فيها تغيرات هامة فى الذوق · والى جانب هذا ، فقد يبدو من الصعب الاعتراف بحدوث نهضة ايطالية (رينسانس) فى القرن الثامن عشر ، « ربما باستثناء ما حدث بالمعنى السياسى الضيق » (٢٨) · وبوسعنا القول بحق انه قد حدثت اعادة احياء جرمانى ارتفعت فوق ركائزها الزعامة الفكرية الألمانية فى القرن التالى بطبيعة الحال ، ولقد افتقرت ألمانيا الى حضارة قومية عظمى · وكانت الحضـارة التى عندها منقولة أو مشتقة الى حد كبير من فرنسا وانجلترا ، غير انه قد حدثت الآن هزات جديدة هامة ، كما أشارت مدام دى ستايل فيما بعد فى كتابها عن الألمان · اذ كتبت سنة ١٨١٠ : « ان الفكر الألمانى يكاد لا يعرف فى فرنسا · فقلائل من الأدباء الفرنسيين قد شغلوا أنفسهم بذلك · ولكن كان عليهم ان يفعلوا ذلك · اذ يصح اعتبار ألمانيا أكثر من أى بلد آخر الآن « أم الفكر » والدراسة والتأمل » (٢٩) · وما خطر ببال مدام دى ستايل أساسا كان الحركة الرومانتكية الجديدة التى قام فيها ألمان كثيرون بدور مميز · بيد انها قد أفاضت فى الكتابة عن الفلسفة الألمانية ومثالية كانط وآخرين · ولو انها رأت من المناسب ذكر قائمة كاملة لمنجزات ألمانيا فما كان من المستبعد ان تذكر أيضـا الجامعات الألمانية « الحرة » ـ أى المتحررة من السيطرة الكنسية ، ومن بينها الجامعتان الجديدتان : هالله وجوتنجن ، والتنوير الفـذ على الطريقة الألمانيـة ، Aufklaerung الذى لم يك صورة منقولة بالكربون من التنوير الفرنسى، والمؤسسة التى أقامها فردريك الأكبر لأكاديمية العلوم والآداب ١٧٤٤ التى سرعان ما فاقت فى المكانة الأكاديميـات الأقدم فى باريس ولندن ، والتى كانت تتأمل وحدة كل أقسام المعرفة ،بما فى ذلك الفلسفة النظرية، وحركة الانتفاضة Sturm und Drang لجوته وشيللر فى فايمار ، التى

---

(٢٨) انظر الى مقال كتبه Allesandro P. d'Entrèves فى Arts and Ideas in the 18th Century. المعهد الايطالى بلندن روما ١٩٦٠ · على المؤلف أساسا ببيان الاستعدادات التى قامت بها ايطاليا فى ذلك القرن لد Risorgemnto لحركة النهوض فى القرن التالى ·

(٢٩) Mme de Staël. — De l'Allemagne (١٨١٠ ـ ١٨١٣) ـ (ملاحظات عامة) ·

كانت أكثر اتساما بالروح الفردية ولكنها أقل التزاما بالسياسة والناحية العملية مثل التنوير الفرنسى ، والحركة المناهضة للتنوير لياكوبى وهامان ، وهردر التى تغذت على الرومانتكية ٠

لعلنا نذكر ان جيبون لم يتكلم عن الحياة الفكرية داخل أوربا فحسب ، ولكنه تحدث عن التفوق الفكرى جماعيا لأوربا على باقى العالم ٠ ولم يك جيبون فى هذا الرأى الأخير أصيلا بوجه خاص ، أو مسايرا للعصر ٠ فلقد انهمر تيهور من المعلومات عن عالم ما وراء البحار بالاضافة الى روح الاصلاح ، مما دفع كثيرين من معاصرى جيبون الى النظر الى أوربا على ضوء مختلف تماما ، باعتبارها واحدة من الحضارات التى تحتوى أشياء كثيرة نحتاج الى تعلمها الى جانب ما نتعلمه من الحضارات الأخرى ٠ فلقد كتب فولتير على سبيل المثال نوعا جديدا من التاريخ العالمى بعيد الاختلاف عما كتبه بوسويه ٠ ففى كتاب فولتير كانت فصول تاريخ العالم المسيحى تتناوب هى والفصول الخاصة بالصين والهند وأمريكا وهكذا ٠ ويستحق التنويه ان فولتير قد وضع الصين كنموذج لأوربا والأوربيين فى الأخلاق والدين والحكومة والسلوك العام ، ان لم يك فى العلم ٠ وقام الفزيوقراط بالمثل بوضع الصين كمثال لمجتمع زراعى مستقر تحميه حكومة حكيمة بصيرة ، وهذا ما لم يحدث فى فرنسا ٠ على ان الجميع لم يشعروا تجاه الصين نفس شعور فولتير والفزيوقراطى الدكتور كيناى Ouesnay ٠ ولكن لا يخفى ان كثيرا من الناس بدأوا يرتابون فى منجزات أوربا حتى ذلك الحين ، ومن ثم اتجهوا الى البحث عن « الجنة فيما وراء الأفق » (٣٠) وبالرغم من كل هذا فان نرجسية جيبون التى تمثلت فى شدة التعلق بأوربا لم تكن من السمات العامة للفكر فى القرن الثامن عشر ٠

---

(٣٠) انظر فى هذا الموضوع كتاب : On — Henri Baudet : Earth, Some Thoughts on European Images of Non European Man. جامعة ييل ١٩٦٥ — الفصل الثانى

(٢)

الدراسة الصحيحة للبشرية

(اعرف اذن نفسك - ولا تفترض الها وتدقق النظر فيه
فالدراسة الصحيحة للبشرية هي الانسان)

اتضح أن « كوبليه » الشاعر الانجليزى الكسندر بوب الشهير الذى يرجع الى ثلاثينات القرن الثامن عشر يحمل نبوءة . فالسؤال عن الانسان قد أصبح مناسبا أو صحيحا فى فكر القرن الثامن عشر ، لاعند هيومانيين أغسطنيين - مثل الكسندر بوب فحسب ، ولكن عند فلاسفة الموسوعة فى كل من فرنسا وألمانيا وعند فلاسفة فى مرتبه هيوم أو كانط ، واذا طرحنا الموضوع على وجه آخر قلنا ان الانثروبولوجيا أى دراسة الانسان أو البشرية ، قد أصبحت ملكة العلوم ، وحلت محل الفلسفة والطبيعة ، التى استوعبت كل شىء فى القرن السابع عشر ، كما حلت محل اللاهوت الملك القديم للثقافة أو الحضارة المسيحية . واختار هيوم هذه الدراسة موضوعا لكتابه A Treatise of Human Nature الذى كتب بعد An Essay on Man لبوب بخمس سنوات فقط .

وأعلن هيوم ان الطبيعة البشرية هى رأس المال للعلوم أو «محورها» .

فليست هناك مسألة ذات بال يستطاع البت فيها بغير رجوع اليها ويؤلف علم الانسان « الأساس الصلب الوحيد للعلوم الأخرى (١) » . اذ تعتمد عليه حتى الرياضيات والفلسفة والطبيعة والدين الطبيعى ، ولا داعى لذكر المنطق والأخلاقيات ، والنقد (الوجدانيات) والسياسة . وأقر كانط هذا الرأى ، بالرغم من أنه عرض القضية على نحو مختلف . اذ رد كانط ميدان الفلسفة الى الأسئلة التالية : « ماذا أستطيع أن أعرف ؟ ماذا على أن أفعل ؟ ما الذى يحق لى أن آمله ؟ ما هو الانسان ؟

---

(١) A Treatise of Human Nature. — David Hume. ١٧٣٩ - المقدمة.

وقال كانط : ولكن فى الواقع من الميسور ادراج كل هذه الأسئلة تحت عنوان الانثروبولوجيا ، لأن الأسئلة الثلاث الأول (والتى أجابت عليهــا على التوالى : الميتافزيقا والأخلاق والدين) تعود على السؤال الأخير (٢) : وقام ديدرو بالمثل ـ كما رأينا ـ بوضع الانسان محورا للانسكلوبيديا العظيمة : فما هى أفضـــل وسـيلة لتنظيم انسكلوبيديا تحيط بكل المعرفة الحاضرة ؟ ووفقا لأى مخطط ؟ هل نبدأ بعقــل الله ثم نهبط الى مخلوقاته ؟ ولكننا اذا اتبعنا هذا الطريق سيكون معنى هذا تقييد رجال العلم باللاهوت السائد فى ركن صغير فى العالم · فلعلنا اذن نســتطيع أن نبدأ بالطبيعة ؟ ولكن كتاب الطبيعة مازال بعيدا عن الاكتمال · وعلى أى حال فان الطبيعة لن تزيد عن « بقعة عزلاء فسيحة » ، اذا لم يوجد انسان لملاحظتها · ولاحت نتيجة لامناص من مواجهتها · فوجود الانسان وحده هو الذى أضفى الأهمية على وجود الكائنــات الأخرى · « فلماذا اذن لا نضعه مركزا لكل ما هو كائن » ؟ فالانســان بكل وضــــوح هو « نقطة البدء الضرورية » ·

« والغاية التى يرتبط بها كل شىء » · « ولن تدل بــاقى الطبيعة بدونه على شىء » · ومن هنا قرر محررا الانسكولوبيديا اتبــاع مخطط سير فرانسيس بيكون وجعلا ملكات الانسان ـ الذاكرة والعقل والخيال ـ الأقسام الأساسية لعملهما الكبير (٣) وقام آخرون باتباع نفس الرأى أى وضع الانسان فى مركز الفكر كما يشهد العدد الذى لايحصى من الكتب فى هذا الموضوع فى القرن الثامن عشر ·

وسعى هيوم لتفسير هذه المحورية ، الانثروبولوجية تاريخيــا ، فرآها تقدما طبيعيا للعلوم التى سجل التاريخ حدوثها أكثر من مرة · فلقد نهضت العلوم الطبيعية ، أولا ، ثم تبعتها بعد مائة سنة « الموضوعات الأخلاقية » ، وحدث هذا على سبيل المثال فى اليونان القديمة فى الحقبة التى تفصل طاليس عن سقراط ثم حدث مرة أخرى فى فسحه من الزمان مساوية تقريبا للفاصل الزمنى الذى يفصل بين اللورد بيكون وبعض الفلاسفة الذين جاءوا فيما بعد مثــل لوك وشافتسبرى ، الذى وضــع

---

(٢) Immanuel Kant ـ مقدمة للمنطق (نشر ١٨٠٠) ترجمة Tiki Abbott Philosophical Library. ١٩٦٣ ص ١٥ ·

(٣) Diderot فى Encyclopedie مادة Encyclopèdie انظر أيضا ص ٥٧ ـ ٥٨ من الجزء الأول لهذا الكتاب وقد أصدرته الهيئة العامة للكتاب

الانثروبولوجيا على « قدمين جديدتين » وملاحظة هيوم صائبة بالنسبة لما تعنيه ٠ اذ كان هناك فلاسفة فى عهده يتطلعون الى تطبيق المنهج التجريبى الذى نما فى وقت أبكر بفضل العلم النيوتينى فسبق علم الانسان والعلوم المرتبطة به التى أشار اليها هيوم ٠ واتجه آخرون الى دراسة الانسان لعكس هذا السبب ، لأنهم لم يثقوا فى العلم ، ولم يعتقدوا فى امكان وجود « علم للانسان » ومن ثم ابتعدوا عن طريقهم للدفاع عن الطبيعةالبشرية ضد أى ايحاء بامكان ردها الى العلم الطبيعى ، وكان بوب ذاته من بين هؤلاء ٠ غير أن السبب الرئيسى لهذا التمركز حول الانسان كان ارتقاء الحضارة العلمانية التى ركزت على فكرة السعادة ، واتصفت بتشككها ، واتبعت لوك فى معرفته الميتافزيقية ٠

ولكن ما الذى نتصوره عن الانسان ؟ اقترح بوب رسم « خريطة عامة » فى كتاب Essay تحدد على وجه التقريب الأجزاء الكبيرة ، إن تعذر تحديد الدقائق التى يستطاع تحديدها فيما بعد ٠ وكتب (٤) : « ان علم الطبيعة البشرية مثل باقى العلوم يستطاع رده الى القليل من النقاط الواضحة » ٠ غير أن النقاط التى حددها بوب رغم انها مثلت جماعة معينة تسمى عادة بالانسانيين (الهيومانيين) الاغسطين ، الا أنها لم تلق تأييدا عاما ، كما لم يحظ أى مخطط مفرد آخر بذلك ٠ واستمر الحوار طيلة القرن حول بعض الأسئلة المحورية ، وأسئلة الربط بين الاجزاء : هل ولد الانسان خيرا أم شريرا ، أم لا خير ولا شرير ؟ وهل حددت طبيعته لكل الأزمنة ، أم أنها تتغير ، ومن ثم يتصور امكان ارتقائها بل وامكان بلوغها الكمال ، واذا صح الاحتمال الأخير ، كيف يحدث التغير ؟من الداخل أم من الخارج ؟ ٠٠ واعتمدت اجابة هذا السؤال الأخير بالطبع على هل يعد العقل فعالا أم سالبا ، وعلى الارادة ، وهل يعتقد ان الانسان يتمتع بحرية الارادة أو على العكس يخضع خضوعا كاملا للتجربة والبيئة ٠ والى أى حد يعد الانسان عقلانيا ، والى أى حد ينساق وراء الأهواء والصالح الذاتى ؟ وهل يتساوى الناس من ناحية الطبيعة ، أم ان علينا أن نفرق بين النخبة الموهوبة موهبة خاصة ، والسواد الأعظم من البشر أو « الجمهور » ؟

لم يك أى سؤال من هذه الأسئلة جديدا بالضبط ٠ ولكنها طرحت الآن بالحاح جديد وبأساليب مستحدثة بعد أن تأمل الناس العلم الحديث

---

(٤) An Essay on Man — Alexander Pope. التصميم

العهد ، بما في ذلك الحسيات السلوكية ، واطلعوا على المشكلات الاجتماعية لعصرهم · وكانت الاجابة عن هذه الاسئلة ، كما يحدث دائما ، مختلطة أو متناقضة أحيانا ، أو حافلة بالمفارقات · غير ان السمعة القديمة للطبيعة البشرية الجامعة ، قد تغيرت وتغيرت للأفضل · وماتت النظرة القديمة عن شقاء الانسان بصعوبة ، غير ان هناك نظرة جديدة بدأت تتحدد لا عن عظمة الانسان ، بقدر تركزها على قدرته على فعل الأشياء التى يلزم القيام بها لتصنع عالم افضل للجنس البشرى · وتنبه المعاصرون لهذا التحول فى النظرة فكتب (١٧٤٦) المركيز فوفينارج الذى لم يك متفاءلا بأى حال. وبالرغم من استمرار شيوع السخرية من الطبيعة البشرية (كما هو الحال عند لارشفوكو) ، الا أن هناك علاقات تشير الى ظهور اتجاه آخر · واعتقد المركيز أنه ربما ولما كان ليس هناك ما هو ثابت ، فان الانسان قد أصبح على وشك النهوض ثانية ، واستعادة فضائله (٥) · وكتب كانط فى نهاية القرن مسترجعا الأحداث : ان هذا قد حدث بكل تأكيد · واستمر بعض الناس يتحدثون عن « الشر الجذرى الكامن فى الطبيعة البشرية ، ولكن حديثا قد اكتسب اتباعا ــ وخاصة بين الفلاسفة ورجال التربية ــ الاعتقاد « الأكثر حداثة » القائل ان العالم يسير باطراد نحو الأفضل « وان الاستعداد لمثل هذه الحركة يستطاع اكتشافه فى الطبيعة البشرية » · ولم يشارك كانط بالذات فى هذا الاعتقاد مشاركة كاملة ، ونسبه الى روسو ، ولكنه أدرك امكان اتباع « موقف وسط » بين الحدين ، ورأى أن الانسان كجنس « ليس خيرا ولا شريرا » · اذ « انه يجمع بين الخير والشر (٦) » · وهكذا يكون كانط قد خاطر بثلاثة مواقف ، أو لربما أربعة كلها صادفت السنة حال كاملة لها فى فكر القرن الثامن عشر ·

واستمر هذا التشاؤم من الطبيعة البشرية ربما الى درجة مدهشة متخفيا فى مظاهر قديمة وحديثة معا · فهل كان فولتير يضرب بسوطه حصانا ميتا عندما هاجم عقيدة الخطيئة الأزلية ؟ انه يقينا لم يعتقد ذلك ، لأنه عاود الرجوع الى ذلك المرة تلو الأخرى · أولا فى رسالة الى باسكال « مثبتة » فى Lettres Philosophiques ، وفيما بعد فى مقالات متتابعة

---

(٥) Feflexion of Maximes — Vauvenargues. ص ٢١٩

كان فوفينارج صديقا شخصيا لفولتير · وكان من المهتمين بمسائل الأخلاق ، وكتاب الحكم الذى الله ، قد كتب على غرار لارشفوكو ولابرير ·

(٦) Kant ــ الدين فى نطاق العقل وحده من جمع Theodore Green و Hoyt Hudson مارس ١٩٦٠ ص ١٥ ــ ١٦ ·

فى القاموس الفلسفى ، ورأى فولتير نفسه مضطرا الى الدفاع عن الجنس البشرى ضد « النفور المتصاعد من البشر » (باسكال) ، فأشار الى عدم وجود مثل هذه الفكرة فى الكتاب المقدس ، وأنها عبث ذهنى من بنات أفكار افريقى مبتذل ت.ثب يسمى القديس اغسطين : « الناس يتصايحون ويقولون ان الطبيعة البشرية منحرفة أساسا ، وان الانسان قد ولد شريرا (٧) » ومن جالوا بذهن فولتير كانوا بصفة رئيسية اليانسنيون الذين رغم عيشهم فى أحضان البابوية الا أنهم استمروا يلحون فى مواعظهم وجرائدهم وكتبهم على المجاهرة بفساد الانسان بفطرته ، ويتهمون خصومهم اليسوعيين بالبيلاجيوسية (نسبة الى الراهب بيلاجيوسى ، الذى أنكر الخطيئة الأزلية وقال بالحرية الكاملة للارادة) واحتوت رواية مانون ليسكو (١٧٣١) للأب بريفو التى نالت شعبية عارمة ، وتحدثت عن انسان دمره هوى محرم على أكثر من اشارة الى مذهب اليانسينيين الذى كان يزعم ان الله وحده هو الذى يستعيد للانسان سلامته الأخلاقية (٨) ٠ وفى الوقت نفسه ، وفى انجلترا أعادت الايفانجليكية احياء فكرة الخطيئة الأزلية ٠ ورغم ان جون ووزلى وجورج وايتفيلد قد اختلفا حول معنى القدر ، الا انهما اتفقا على الرأى القائل بسقطة الانسان واستحقاقه للموت الأبدى دون تدخل من الله ٠

لم يكن ما خطر ببال دافيد هيوم هو اليانسنيون أو الميتوديون أو الخطيئة الأزلية عندما انتقد « أولئك الذين حطوا من قدر نوعنا الانسانى أو انسانيتنا (٩) » ومن المحتمل أن يكون ما توارد لذهنه فوق كل شيء هو برنار دى ماندفيل الذى قرأ كتابه عن حياة النحلة كثيرون (١٧١٤ ــ وظهرت طبعة مزيدة منقحة ١٧٢٣) ، واعتادوا نبذه ٠ ولكن هناك كثيرين ربما ناسبوا أوصاف هيوم على خير وجه ، كالدكتور صمويل جونسون مثلا أو أدوارد جيبون من بين معاصريه الانجليز ، أو بعض الماديين الفرنسيين ، عبر القنال الانجليزى ، بل وجان جاك روسو ذاته فى بعض أحواله ٠ وكما يقول لوفجوى : « انها غلطة تاريخية شيقة ان يعتقد أمثال كارل بيكر ان فلاسفة الموسوعة فى القرن الثامن عشر

---

(٧) Voltaire. Lettres Philosophiques نمرة ٢٥ (لم تكتمل ١٧٤٢/١/١
Dictionaire Philosophique مادة Homme - Méchant, و Péché originel

(٨) مما يثير السخرية أن الأديب بريفو قد تعلم كأحد اليسوعيين ، ومن ثم لكان من المتوقع أن يكون أكثر تمسكا بتعاليم بيلاجيوس ٠

(٩) انظر مقال هيوم بعنوان
Of the Dignity or Meanness of Human Nature.

قد رفعوا الانسان الى عنان السماء ، وبخاصة لقدرته على اتبـاع العقل والمفهومية » (١٠) • وعلى العكس ، فقد استمر الحال فى عهد هيوم — وليس بين حفنة من المسيحيين الاغسطنيين فحسب — فى وصف الطبيعة البشرية باستعمال كلمات بعيدة تماما عن الملق ، فقالوا ان الانسان يتبع الهوى لا العقل — ووصف بوب هذه الأهواء بانها « قيم عشق الذات » ، وبانه يتسـم بالأنانيـــة والجرى وراء اللذة — والحرص على مصلحته والاعجاب بالذات وبالكبرياء ، التى أصبحت الرذيلة الكبرى عنـد بعض الأخلاقيات العلمانية الجديدة •

ولم يتحدث المحافظون وحدهم على هذا النحو • ولن نعجب ان يكون لفورفينارج — وهو من محاسيب فولتير ، ولكنه كان أكثر من ذلك من أصحاب الحكم والأقوال المأثورة الفرنسيين فى القرن الماضى — تحفظات جادة عن « عظمة الانسان » ، ويبدو قريبا من لارشفوكو عندما يعرض فى كتابه « الحكم » عن قبول القول بأن الانسان أرقى من الهمج • ويرى الهمجى أجهـل قليـلا وحسـب ، وأن الحضارة المسيطرة على الانسان عمادها فرض الذات والتفاهة ، وبخاصة فى العصر الحالى ، وما فيه من تقدم علمى « كثيرا ما يضللنا العقل أكثر من الطبيعة » • كل شىء فى الكون يسيره العنف •• ان هذا هو أكثر قوانين الطبيعة عمومية واطلاقا وثباتا وعراقة (١١) • وتحدث اللغة نفسها الانسانيون الاغسطينيون فى انجلترا ، وعكسوا تقليدا قديما عبارة عن خليط من الحكمة الاغسطينية وحكم عصر النهضة • وحذر جوناثان سويفت — ورأينا كيف هجا المحدثين — من الغوص بعمق فى مخ الانسان وقلبه وطحاله خشية الكشف عن سخائم نفسه « التى تعرض كل أنواع الخلل والنقائص فى الطبيعة • وعندما أسـقط ادوارد جيبون هذه النظرة على بانوراما التاريـخ الحافلة لاحظ : « وجود خليط لا مفر منه من الفساد والخطأ ، الذى صحب تاريخ الكنيسة المسيحية من مخلوقات واهنة ومتدهورة » (١٢) •

---

(١١) Vauvenargues نفس المرجع (ملحـــوظة ٥) نمـــ ١٢٣ — ١٨٧ ٣٥٦ — ٥٠١ — ٥٠٢ — ٥٢٨ ولقد ردد فوفينارج ايضا باسكال كما يتبين من نوع الحكم الذى تردد جملة مرات : لا تفهم الرأس مقاصد القلب (نمـ ١٢٤) •

(١٢) A Tale of a Tub-Swift. (١٧٠٤) القسم التاسع
A Digression concerning the original, the use and improvement of madness, in a commonwealth.
الفصل الخامس عشر — حول ما قاله سويفت عن أنصار المحدثين انظر ص ٣٣
Decline and Gibbon

وكان ماندفيل أيضا من المحافظين ، ولايسعى لاصـــلاح الطبيعة البشرية أو المجتمع • غير ان ماندفيل قد تسبب فى فضيحة عندما طرح أفكاره بصراحة ووحشية وباسلوب تعرض لهجوم النابهين من أبنـــاء عصره ، بل ولقد سيق الى المحاكم • فلقد اختلف عن سويفت الذى حرص على ابقاء الانسان بعد « تشريحه » مستورا • اما ماندفيل ـ وكان طبيبا ـ فقد عمد الى سلخ جلد الانسان حتى يتمكن الناس من فحص مصارينـه الدقيقـة • وهو ما يعنى « طبيعة الانســـان بعد تجـريدها من الفن والثقـافة » (١٣) • وطالما هوجم ماندفيل لأنه ظهر بمظهر من يدافع عن الرذيلة التى كان لها اثار خيرة عامة ، كما يفهم من المقارنة الشهيرة فى كتاب : The Fable cf the Bees • ولكن مايهمنا ـ وفقا لغاية « الكتاب ـ هو انثروبولجية ماندفيل الواقعيـة • فلقد اعتمد على مقدمات هوبز ، وهاجم كلا من النظرية العقـلانية والنظرية الخيرية عن الطبيعة البشرية، وناصرها على التوالى أنصار مذهب Latitudinariams أى أولئك الذين تشككوا فى شعائر العبادة • ومع هذا مارسـوها ارضاء للحـكومة ، والرواقيون ، بوجه عام ولورد شافتسبرى • فليس الانسان عقلانيا ، بمعنى انه قادر على السيطرة على اهوائة اعتمادا على العقل ، أو فاضلا اى اجتماعيا بطبيعته • وكتب ماندفيـــل يقول (١٤) « ان كل الحيوانات التى لم تتعلم ، تتوجس خيفة من امتاع نفسها فحســـب ، وهى تتبع بطبيعتها ميولها بغير مراعاة للخير أو الضرر الناجم عن حصولها على المتعة والذى سيلحق بالآخرين » • ومن ثم فان الوسيلة الصحيحة لكى يحصل الانسان « على قدر غير عادى من الأنانية تجاه جنسه ـ وبذلك يصـبح المجتمع ممكنا ـ ان يحسن تدبير اهواءه ، وان يحدث توازن بين كبريائه وطموحه ، وغير ذلك من المشاعر ، كالرغبة فى الامتلاك والجمع بين الأنانية والشعور بالخزى ، واقتناعه بأن التعـــاون مع الآخرين لصالحه وهكذا • وتذكرنا نظرة ماندفيل الكلبية الى الطبيعة البشرية بذلك الأغســـطينى العلمانى ، الذى نبهنا اليه فى القرن السابع عشر (١٥) • وفى الحق ،

---

(١٣) The Fable of the Bees - Bernard de Mandeville.
من جمع Phillip Harth بنجوين ١٩٧٠ (التمهيد) •

(١٤) نفس المصدر ص ٨١ An Enquiry into the origin of Moral Virtue
انظر المقال تحت عنوان A search into the nature of society.
ففيه معلومات عن هجومه على شافتسبرى

(١٥) انظر صفحة ٦٧ و ٦٨ من الجزء الأول من الكتاب •

لقد أشار ماندفيل جملة مرات الى الانسان الساقط ، الذى يستطيع رغم ذلك أن يخلق برذائله أمة عظيمة تتمتع بالرخاء ٠

لم يكن لماندفيل أتبـاع ٠ ولكـن كثيرين لم يكونوا جميعا مـن المحافظين قد رددوا نظراته أو شاركوه في تقديره الجامع ، أو على الأقل بعض أجزاء منه وقد تكون كلمة «الافاقة من الوهم» أقوى مما يجب(١٦) ٠ غير انه قد ظهر من المؤكد ميل فى بعض المحافل الى عدم توقع الكثير من الطبيعة البشرية ٠ ويرجع هذا من ناحيـة ، الى الكونيات الجديدة التى جعلت الانسان يبدو أقل مركزية ، فى النظام الشامل للأشياء ، ويبـدو أكثر انغمارا فى الطبيعة ، ويرجع ـ من جهة أخـرى ـ الى الاعجـاب السائد بسيكولوجية لوك ، التى وضعت حدودا صارمة على مدى المعرفة الانسانية ٠ وتلاحظ هذه « الافاقة من الوهم » ـ ان صح تسميتها كذلك ـ ليس عند ماندفيل فحسب ، وانما أيضا عند اناس كانوا منعزلين فى بعض نواحى مثل « المحافظ المؤمن بالكون فحسب » بوب والمصلحين السياسيين الذين ابتكروا روادع دسـتورية ومتوازنات دستورية لكبح جماح هشاشة الانسان ، وروسو ! ولم يذهب كتاب مقال عن الانسـان لبوب ـ وهو من الكتب « العمدة » عند كثيرين الى نفس المدى الذى ذهب اليه ماندفيل ، ولكنه اتبع المذهب نفسه فحط من شأن الانسان ووصفه بانه « قادر على الاستدلال ، ولكنه الاستدلال الخاطىء » ، وانه مشحون بالكبرياء « ولكنه شديد الضعف الذى لا يتناسب مع الكبرياء » الرواقى ٠ ووصف هيوم أيضا فى بعض مناسبات الانسان « بانه يقبل الارشـاد (أحيانا) وبخاصة فى مسائل الدين ، ليس عن طريق العقل ٠٠ وانما بالتذلل والخوف من الخزعبلات المبتذلة » (١٧) ٠ كما أن روسو لم يمجد الطبيعة الانسانية فى حالتها الخاصة ، ولكنه على عكس ذلك رأى عشق الذات amour propre مختبأ فى « الانسان الطبيعى ، وانه سيفسده يوما ما ، ويكاد يبدو غير قابل للبرء منه » ٠ لم يكن هذا كل ما قاله

---

(١٦) تحدث كل من لوفجوى (انظر ملحوظة نمـ ١) ولستر كروكر عن الجديد فى disillusionment with mankind فى فكر القرن الثامن عشر ٠ واننى مدين بالكثير فى هذه الفقرة وما بعدها من فقرات لكل من لوفجوى وكروكر ٠ ولو اننى اعتقد أنهما قد غاليا فى وجهة نظريهما ٠

(١٧) The Natural History of religion — Hume
(الفصل السادس) بعنوان Origin of Theism from Polytheism

روسو عن الانسان فى كتاب « مبحث فى أصـــل التفاوت بين البشر ١٧٥٥ ، ولكنه قال وكتب عن الكبرياء وطموحنا الذى لايرتوى واشتهائنا للشهرة والتقدم ، ويرجع الى كل هذه الأسباب « الكثير جدا من المساوىء والقليل من الحسنات » ونحن مدينون الى الكبرياء بفضائلنا وعلمنا ، ولكنه وراء رذائلنا أيضا (١٨) . لقد بقيت عند روسو أشياء من المذهب الكالفانى فى الخطيئة الأزلية التى تعلمها روسو فى جنيف ومن نظريات هوبز أيضا بالرغم من ان روسو تنصل من كل من هوبز وماندفيل ، فى كتاب المبحث .

وهكذا تضخمت الصــــورة الماندفالية للانســان ، أو الشبيهه بالماندفالية فى فكر القرن الثامن عشر . وبمرور الأيام ، لاحت صــــور أخرى أحدثت اضطرابا أشد . انها صورة الانسان الآلة ، التى أسقطها الماديون وأنصار الحتمية . ورأى كثيرون فيهــا بعض الحق ، ولكنهــم حاربوها فى حالتها المغالى فيها ، لأنها بدت قد حطت من شأن الانسان وجردته من كل قدراته الخلاقة والحرية ، وبذلك عرضت الأخلاق للخطر .

لم تك هذه الصورة هى التى رآها ــ بطبيعة الحال ــ الدكتور لاميترى النصير الأساسى للفكرة . وتوهم الدكتور لاميترى نفسه واقعيا مثلما حدث للدكتور ماندفيل ، ولكن ما هو أهم من ذلك أن لاميترى كان عالما مهتما اهتماما صادقا بالعلاقة المحتملة بين علم وظائف الأعضــــاء وعلم النفس ، وبالافصاح عن الحقيقة كما يراها . وكتب فى مؤلفه الكبير L'homme Machine (١٧٤٨) : « علينا ان نستنتج فى جرأة أن الانسان آلة ، وان الكون باسره له جوهر واحد يتشكل على أنحاء شتى» . كان لاميترى يحارب الثنائية الديكارتية بطبيعة الحال ، فانكر وجود أى نوع من الروح اللامادية ، وجعل العقل أو النفس يعتمد على الجسم ــ كما يظهر على سبيل المثال ـ فى حالات الغذاء والمرض والسن والجو . وفسرت الأحوال المختلفة للنفس بانهــا متضايفة دائمــا مع حالات الجسم » (١٩) . وقال لاميترى انها تعمل آليا بقوة الاستثارة ، بعـد

---

(١٨) The Social Contract and Discourses — Rousseau
طبعة ١٩٤٧ ــ ص ٢١٧ .

(١٩) L'Homme Machine — Julien Offray de la Mettrie من جمع Aram Vartanian برنستون ١٩٦٠ ص ١٥٨ ــ ١٩٧ .

الاستجابة للمنبه ، وأردف قائلا : « ان النقلة من الحيوانات الى الانسان ليست حاده » ٠٠ وبذلك يكون لاميترى قد جعل فكرة ذاتيــة الحركة (الاتوماتية) الحيوانية تمتد بحيث تشمل الانسان ، واعتبر ان الفارق بين الانسان والحيوان مجرد فارق فى الدرجة وليس فى النوع ، كما انه استبعد الاراده الحرة بابشع لغة وحشية :

« عندما أفعل الخير أو الشر ، عندما أتصف بالخيرية فى الصباح وبالشر فى المساء ، يكون دمى هو المتسبب فيما يحدث ٠٠ ومع هذا فانني أصر على الاعتقاد بأننى أجريت اختيارا ، واهنىء نفسى على حرينى ٠٠ فيا لنا من حمقى ! ٠ حمقى وأكثر من ذلك تعساء ٠٠ لأننا لا نتوقف عن لوم أنفسنا لأننا فعلنا ما ليس بمقدورنا فعله » (٢٠) ٠

وفكرة الانسان الآلة التى كانت مستلهمة من النظرية الفيسولوجية السائدة ، كانت تملء جو هذه الأيام ، ولكنها لاقت مقاومة شديدة من المسيحيين بوجه عام ، ومن العقلانيين انصـــار فولف وبعض فلاسفة الموسوعة ، ومنهم ديدرو الذى اعترض اعتراضا قويا على القول بالميكنة البشرية الكاملة (٢١) ٠

ويذكر الاعتراض القوى على كل من ماندفيل ولاميترى بأن الطريق أمام « المستلبين للجنس البشرى » لم يكن ممهدا بأى حال من خـــلال النصف الأول من القرن ٠ اذ كان هناك أيضا المتفاءلون وأنصاف المتفاءلين الذين ارتفع صـوتهم بمرور الأيام ــ كمـا لاحظ كانط ــ الذين أثبتت الأحداث فيما بعد أنهم يمثلون على أفضل وجه الدفعة الرئيسية الجديدة فى فكر القرن الثامن عشرة عن الانسان ٠ وبالاضافة الى الصور التى سبق أن أشرنا اليها ، فقد أخرج القرن الثامن عشر أربع صور أخرى على أقل تقدير ، نستطيع أن نسميها لأغراض التحليل : بالصورة الأخلاقيـــة

---

(٢٠) Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur — la Mettrie فى Oeuvres philosophiques برلين ١٧٧٥ الجزء الثانى ص ١٢٢ ولقد توسع لاميترى فى هذا العمل الذى نشر أيضا (١٧٤٨) فى الكلام عن المتضمنات الأخلاقية التى ذكرت مضمرة فى كتاب الانسان الآلة ٠

(٢١) لقد احتفظ ديدرو بكلاب أسهمه أساسا لهلفسيسوس ، الذى كان يعنيه أكثر من لاميترى ٠ انظر بوجه خاص لكتابه Refutation de l'homme عن هلفسيوس ٠ وفيه رفض رد العقل الى انطباعات الحس ٠

للانسان ، والصورة العقلانية للانسان والصورة الاقتصادية للانســـان وصورة الكمال عند الانسان • وبطبيعة الحال ، كانت هذه الصور تتداخل بدرجة ملحوظة ، غير أن هذه الصور جميعا تتسم بتفاؤلها ، حتى وان حدث هذا على أوجه مختلفة • وصادفت كلها اعجابا كبيرا ، وان حدث هذا فى أوقات مختلفة ولأسباب مختلفة • وعلى الرغم من أنها قد انبثقت جزئيا من افكار أبكر ، الا أنها قد مثلت جوهريا تفكيرا جديدا فى الموضوع •

وفكرة « الانسان الأخــلاقى » من ابتكار لورد شافتسبرى (٢٢) ، والذى وجه اليه ماندفيل والهيومانيون الاغسطينيون ــ ولعلنــا نذكــر ذلك ــ نقدهم ، واكتشف شافتسبرى فى سعيه لدحض هوبز ، وبعــد تأثره تأثرا شديدا بأفلاطونيى كيمبردج ، وكذلك بأرسطو ، احساسا أخلاقيا فى الانسان يسر له التفرقة بين الخير والشر ، كما دفع الانسان الى البحث عن غايات اجتماعية ، وعدم الاكتفاء بالغايات الفردية • ولقد أرغمت الطبيعة الانسان أيضــا على البحث عن خيره ، بيد أن غشيــق الذات ــ اذا فهم فهما صحيحا ــ سيبين أنه يتناغم على نحو كامل مع الخيرية ــ وتؤدى العادة والتربيـــة فى صورتهما المعكوســة فقط الى غرس « طبيعة ثانية » قادرة على اقتــلاع « الطبيعة الأصلية النقيــة » للانسان • وكانت هذه هى اجابة شافتسبرى على مذهب الخطيئة الأزلية ، وعلى معنى الأنانية أيضا عند هوبز • فليس الانسان شريرا بطبيعته ، ولكنه خير بفطرته ، وان احتاج الى الخبرة لتطوير احساسه الأخــلاقى حتى يصبح مجموعة من القيم الأخلاقية الناضجة •

والهم تفاؤل شافتسبرى جمعا كاملا من الفلاسفة الأخلاقيين ، ابتداء من فرنسيس هاتشسون الى هيـــوم الى آدم • وفولتير مدين بشىء ما لشافتسبرى فى اعتراضه على باسكال (٢٣) ، مثلما فعل ديدرو الذى ترجم كتاب شافتسبرى Inquiry concerning Virute الى الفرنسية • ولكن من الأمور التى تستأهل المناقشة ان فكرة الانسان الأخلاقى قد بلغت قمتها

---

(٢٢) Characteristics of Manners, opinions — Earl of Shaftesbury. Times

الجزء الثالث القسم الأول (١٧١١) انظر بوجه خاص المبحث
An Inquiry concerning virtue and Merits.

(٢٣) كان فولتير معجبا بشافتسبرى ، واعتقد على الأقل عندما الف كتاب Lettres philosophiques, فى وجود شعور فطرى بالجود • والظاهر أنه بمرور الايام ، قد رفض فى الأغلب هذا التفاؤل الأخلاقى •

فيما بعد فى القرن الثامن عشر عندما حدث هياج ، وبخاصة فى فرنسا ، ضد النظام القديم الغارق فى الملذات • وانعكست روح المتعة فى الفن فى طراز الروكوكو ، بما فيه من شهوانية وخلاعة . وتحرر من أى نوع من المسئولية الاجتماعية • ولقد قال ديدرو عن فرانسوا بوشيه الذى أطلق عليه لقب المصور الأول للملك Premiere Peintre du Roi (١٧٥٦) وأستاذ كل ما هو مصطنع ومثير للشهوة ، قال ما يأتى : « هذا الرجل لديه كل شيء ما عدا الصدق » ووضع الأخلاقى ديدرو جان باتيست جريز Greuze فى مقابل بوشيه ، بوصفه منافسا له (لوحة رقم ٣). وكتب ديدرو عنه فى Salon (النقد الفنى ١٧٦٥) ان جريز كان أول من تصور تطعيم الفن بالمضمون الأخلاقى • وكان ما خطر ببال ديدرو

هو اللوحات المنزلية ، التى رآها معبرة عن الحياة مثل « الابن الجحود » ، « وتقوى النبوة » وبلغت هذه النزعة الأخلاقية فى التصوير ذروتها عند جاك لويس دافيد ، الذى أبرز الفضائل الرومانيـة الجادة ، والبطولة الوطنية ، مثلما حدث فى اللوحة التى تعد من آيات العصر «لعنة الهوراتى» ١٧٨٥ (لوحة نمرة ٤) • وفى الوقت نفسه تقريبا ، كان روسـو دائم الاشادة « بالضمير » وكان كانط ينشد احساس الانسان بالواجب • ولم يكن هذان المفكران متفاءلين بلا قيد أو شرط فى نظرتيهما للطبيعة البشرية ، كما فعل شافتسبرى • ولكنهما كانا يقولان — على نحو أو آخـر — ان الانسان قد ولد — ان لم يك خيرا — فعلى الأقل فعنده غريزة أو ملكة ما تيسر له صبغ الحياة بالطابع الأخلاقى أو الاجتماعى ، وقال روسو فى ختام مبحثه الذى نال عليه جائزة : مبحث فى العلوم والفنون (١٧٤٩) : « أيتها الفضيلة • اليست مبادؤك محفورة فى كل قلب ؟ وهل نحتاج الى ما هو أكثر لتعلم قوانينك ، أى أكثر من فحص أنفسنا والإستماع الى صوت الضمير » • بطبيعة الحال تضمن هذا الكلام عشقا للذات أيضا ، ولكن روسو عرف كيف يفرق بين ال amour soi (العناية بالمحافظة على الذات والمشروعية ، التى غرست فى الانسان الأصلى) والأنانيـة amour propre ، التى قد يتدهور اليها الانسان فى أى مجتمع متحضر • واعتقد كانط أيضا — رغم أنه ليس من المتفاءلين أصـحاب الوداعة — ان الانسان أساسا كائن أخلاقى يشعر بأنه مقيد وحر بصفة قاطعة ، حتى ان لم يك دائما راغبا فى طاعة القانون الأخلاقى • فالانسان الأخلاقى هو المبدأ والمثل الأعلى الذى يرنو لبلوغه •

---

(٣٤) انظر ص ١٠٤ ، ١٠٥ من الجزء الأول من الكتاب الذى أصدرته الهيئة أيضا •

وجعل روسو وكانط الأخلاق معتمدة في نهاية المطاف على العقل . وننتقل بعد ذلك الى الكلام عن الانسان العقلانى . وهو مدنس نوعا ـ كما لاحظنا آنفا (٢٤) ـ بالمقارنة بالنظريات المتشامخة عند عقلانيى القرن السابع عشر . واعترف أغلب مفكرى القرن الثامن عشر بوجود حدود محددة لقدرات الانسان المعرفية ، ونبهوا الى طبيعته الشعورية ، كما انهم أعلنوا خشيتهم من الجماهير . أى الطبقات الدنيا ، لما تتصف به من عنف وابتعاد عن العقل ، لكونهم بعيدين عما يصبو اليه التنوير ، وقال فولتير : « الجماهير تقع فى موقف وسط بين الانسان والدابة » ونسبة الدابة الى الانسان ستظل دائما مائة الى واحد (٢٥) . ولكن القول بأن العقل غير قادر على الحصول على معرفة مجاوزة (ترانسندتالية) لايعنى استبعاد معرفة قوانين الطبيعة ، أو القدرة على استعمال هذه المعرفة لصالح البشر . وبالمثل فان القول بأن المشاعر أو الأهواء قوية لايعنى بالضرورة الاساءة الى هذه المشاعر أو العقل أو استبعاد هذا العقل من القيام بدور أساسى فى الحياة الأخلاقية . ان هذا هو الوجه الآخر لهذه الحقيقة ،التى تحتاج الى مزيد من التأكيد بعد التوكيدات المقابلة التى ظهرت فى الكتابات التاريخية القديمة العهد .

وذهب مؤلهو الطبيعة الانجليز بعيدا فى دفاعهم عن الانسان العقلانى .وبعد أن امتشقوا الحسام ضد الوحى،كان من الطبيعى أن يسعوا لابراز دور العقل فى الدين . ويعنى هذا القول بكفاية الفهم الانسانى لادراك الحقيقة الدينية وتوجيه الحياة الأخلاقية . قال جون تولاند : « نحن نحيا دون شعور بأن القدر يحتم الوقوع فى الرذيلة » ـ « لانقص فى قدرتنا على الفهم ، ان هذا النقص من صنع أيدينا » ، وتمشيا مع ما قاله ماتيو تيندال فان الله قد صنع الانسان لكى يسعده ، ولما كان الانسان « عقلانيا فى أفعاله » ، فانه يحقق أعظم قدر من السعادة اذا جعل « قوانين العقل الصحيح تسود حياته (٢٦) » فالعقل هو أعظم سلاح للانسان فى معركة التنوير ضد السلطان الدينى والخزعبلات . ونادى كانط بالمثل بالتحرر من التسلط ، الدينى بوجه خاص ، حتى يستطيع الناس ان يفكروا لأنفسهم ، وبذلك يعجلون التنور . ليس هناك « افتقار

---

(٢٥) انظر فيما يتعلق بلاعقلانية الجماهير le peuple الى الدراسة الحديثة العهد التى كتبها The Philosopher and the People — Harry Payne. ييل ١٩٧٦ .

(٢٦) The Philosopher and the People — Harry Payne
لندن ١٦٩٦ ص ٥٩ – Christianity as old as Creation — Matthew Tindal.
لندن ١٧٣٠ ص ١١٤ .

الى العقل » عند البشر ، وما يفتقرون اليه هو الشـــجاعة ، والحـرية لاستعماله • والواقع أن هذا الرأى كان افتراضا عاما فى تنوير القرن الثامن عشر • فهو كامن فى الانسكلوبيديا ذاتها • وأعلن محررها أن « الفلسفة تخطو فى الوقت الراهن خطوات جبارة لقلب السلطة والتقاليد ولكى تعلم البشر كيف يتبعون قوانين العقل (٢٧) » •

ومع هذا فلا تعنى الاشادة بدور العقل بالضرورة شجب أو ادانة المشاعر • اذ ظهرت فى فكر بواكير القرن الثامن عشر حركة قوية لرد اعتبــار المشاعر فى مقابــل الزهد المسيحى • وشــارك ديدرو فى هذه الحركة ، وقال : انه قد شعر بالغضب عندما سمع الناس يضللون وهم يتكلمون عن المشاعر ، ولا يلتفتون لغير مظهرها السيء ، ويعنى القيام بذلك قمة الحمق ، لأن المشاعر العظيمة وحدها هى التى تسمو بالناس كى ينجزوا أفعالا عظيمة ، تحقق التسامى فى كل من أفعال الناس والفن• ولم يقصد ديدرو بذلك أى اهانة للعقل ، وما قصـــده كان العكس فى حقيقة الأمر ، فالعقل محتاج للتوفيق بين المشاعر ، وبذلك يحقق السعادة للأفراد ، ويسير المجتمع ، وينتج الفلسفة بطبيعة الحال (٢٨) » •

وكان روسو أكثر ارتيابا فى الأهواء ، وان لم يك كذلك فى نظرته للمشاعر ، وأكد الحاجة الى لجام قوى للسيطرة على الأهواء حتى لا تسود، والضمير هو هذا اللجام • ولكن الضمير فى احتياج الى العقل لتوجيهه • وفى كتاب « اميل » (١٧٦٢) طبع المربى فى ذهن التلميذ القول بأن ميزة الانسان الفاضل هو قدرته على التحكم فى أهوائه « لأنه فى هذه الحالة سيتبع عقله وضـــميره » • وكان العقل والضمير متلازمين فى فكر

---

(٢٧) Diderot مادة Encyclopédie فى الانسكلوبيديا

(٢٨) Pensee's Philosopphiques — Diderot.
(١٧٤٦) الأقسام من ١ : ٥ بطبيعة الحال

كانت هناك اتجاهات أخرى فى النظر الى العقل والأهواء فى فكر القرن الثامن عشر • فهيوم مثلا ، قد اختلف اختلافا حادا عن كل من ديدرو ومؤلهى الطبيعة ، لأنه حطم الأخلاقيات العقلانية ، على اساس أن العقل غير قادر على خلق دوافع للارادة أو حتى على الوقوف فى وجه الأهواء • ولربما استطاع أن يرشدها فقط • فالأهواء هى وحدها التى تدفع الانسان الى ارتغاب أى شيء أو غاية • ومن جهة أخرى ، لم تك فكرة هيوم عن الأهواء سيئة ، وقد لام أولئك الذين يصرون كثيرا على القول بان الانسان أنانى • غير أن قلائل هم الذين اشتركوا مع هذا مع هيوم فى اعتراضه على اقحام الفكر فى عالم الأخلاق ، أو على الأقل فانهم لم يشتركوا معه اشتراكا كاملا •

روسو ، والضمير من مستلزمات الانسان ، فهو مصدر الغرائز الصحيحة ٠ وعندما ينمو العقل فيما بعد فانه يستزيد بقواعد للسلوك الأخلاقي وروادع لكبح جماح الاهواء في الحياة السياسية والاجتماعية ٠ واعتقد روسو رغم شهرته بالوجدانية اعتقادا قويا في وجود مسيطرات عقلانية ، وتبعا لذلك في وجود انسان عقلاني الى جانب الانسان الأخلاقي ٠ واتجه كانط الاتجاه نفسه ٠ فلقد تماثل كانط وروسو في اعتقادهما ان للانسان دورا مزدوجا ، أي دور باعتباره يتبع عالم الظواهر ودور آخر باعتباره يتبع الشيء في ذاته ، (أي نومينا وفينومنا معا) ٠ اذ يخضع الانتماء الى عالم الظواهر أو المحسوسات الانسان لكل مظاهر آلية في الطبيعة ٠ ولكن بفضل الانتماء أيضا الى عالم « نوميني » أو المعقولات ، فان الانسان يشعر بحريته في اتباع العقل ، أي بالاعتماد على « العقل العملي » ، والاعتراف بوجود قانون أخلاقي يدفع الارادة لاطاعته ٠ وكان كانط بعيدا عن القول بان الناس يتصرفون عقلانيا في مسالكهم ٠ وما قاله هو انهم قادرون على ذلك اذا شاءوا ٠ وكتب كانط : « ان الأخلاق تصلح كقانون لنا ، لأننا مخلوقات عقلانية ٠٠٠ والحرية أيضا من مقومات كل الكائنات العقلانية (٢٩) » ٠

لقد اعتقد المتفاءلون الذين بحثنا موقفهم جميعا في وجود نوع من الطبيعة البشرية المحددة ، فلقد ولد الانسان وعنده احساس أخلاقي أو ضمير أو عقل كاف ٠ وبعد ان مرت السنون تزايد التأكيد على قابلية الانسان للكمال perfectebility وهو مصطلح قد شاع كثيرا منذ عهد روسو ٠ ويرتبط عادة بمذهب « الكمالية » perfectabi.ity ، بمعنى امكان التغير الى الأفضل ٠ وبانتصار المذهب الحسي للوك لأنه استطاع أن يخل بالتوازن في صالح ماهو مكتسب على ما هو طبيعي أو فطري ٠ وقد يتحقق التقدم الفكري والأخلاقي بسهولة اذا أدرك الانسان طبيعته ، أي قدراته الداخلية الكامنة ، المهددة حاليا بنقائص المجتمع الذي يحيا فيه ٠ وكما سنرى ، لقد اعتقد روسو أيضا في قدرة الانسان على التشكل وبلوغ الكمال بنفس القدر من الايمان لدى المتطرفين من فريق البيئيين ، ولكنه اعتمد على مقدمات أخرى في براهينه ٠

وأما ان هناك علاقة وثيقة بين المذهب الحسي وصورة الانسان الكامل في القرن الثامن عشر فأمر لايحتمل الشك ٠ تأمل الكتابين التاليين

(٢٩) Kant — أسس ميتافيزيقية للاخلاق (١٧٨٥) — القسم الثالث ٠

اللذين ظهرا بفاصل بضع سنوات خلال الثورة الفرنسية • وألف الكتابين مصلحان اجتماعيـــان • وكان عنـوان الفصـــل الرئيسى فى كتـــاب وليم جودوين : « مبحث في العدالة الاجتماعية ١٧٩٣ هو
The Character of Men Originate in their External Circumstances
: « ان ما يولد فى العالم عبارة عن اسكتش غير مكتمل (أو رسم كروكى) ، وليس له طابع أو روح •• وعلى العموم ، ان الانطباع هو الذى يصنع الانسان • وبالمقارنة بعالم الانطباع ، فان مجرد الاختـــلافات فى تركيب الحيوان أمر لايستطاع التعبير عنه ، وبلا تأثير (٣٠) » • يسرت هذه الأقوال التى لم تكتف بانـكار الأفكار الفطرية ، بل وحتى أبسط المكونات العضوية بما فى ذلك حتى الغرائز والعقل كما يفهم عادة ، يسرت لجودوين اثبات وجود مساواة انسانيـة اساسية ، ومن ثم فانه أثبت التأثير القوى الشامل للتربية فى تشكيل العقل والسلوك • وابتدأ كتاب كوندورسيه عن تقدم العقل الانســـانى (١٧٩٥) وانتهى على نفس الوتيرة : « فالانسان مولود وعنده ملكة تلقى المحسوسات • وتنمو هذه الملكة عنده بتأثير فاعلية الأشياء الخارجية •• الخ » وهكذا يكون ماهو عليه الانسان معتمدا اعتمادا كليا على التجربة ، أو التغيير من الخارج ، وما ينطبع عليه من عادات ومعرفة معينة • ولما كان الأمر هكذا فان امكان تحقق الكمال ميسور ، أو محتمل حقا ، اعتمادا على التربية والتعليم عبر القرون • أليس من المحتمل ان تكون التربية والتعليم بأثرها فى تهذيب هاتين الصفتين (الذكاء والحساسية الأخلاقية) قد استطاعت أن تترك أثرها فى تنقيح التنظيم الانسانى والنهوض به ، والبلوغ به للكمال (٣١) • ويعنى كوندورسيه بهذا القول أن التحسينات التى تكتسب من التجربة قادرة بعد ذلك على الانتقال بالوراثة من الآباء الى ذريتهم •

وتنحدر من لوك صورة الانسان القابل لبلوغ الكمال ، والتى بلغت

---

(٣٠) Enquiry concerning Political Justice. — William Godwin.
الطبعة الثانية ١٧٩٦ لندن الجزء الأول ص ٣٨ ـ ص ٤١ (من الكتاب الأول الفصـــل الرابع) • ان ما يحدد طابع الناس فى كل الظروف الأساسية هو التربية والتعليم (نفس المصدر ص ٤٦) •

(٣١) Marie Antoine Nicolas de Caritat (ماركيز دى كوندورسيه ،
Esquise d'une tableau historique des progrès de l'esprit human.
الطبعة الثالثة • باريس ١٧٩٧ ص ٣٨٩ استعمل كوندورسيه مصطلح Perfectibilité استعمالا مهوشا فى اغلب الاحيان •

أوجها ــ كما قلنا ــ فى الجو المشحون للثورة · وفى حالة جودوين ، فان ما قاله لوك قد تم ترشيحه من خلال سيكلوجية التداعى لدافيد هارتلى · ونقد جودوين هلفسيوس وروســو أيضــا · وكان كوندورسيه صديقا لهلفسيوس ، الذى استفاد بدوره كثيرا من الحليات التى أضافها كوندياك لما كتبه لوك · ومع هذا فقد كان لوك بكل وضــوح مفكرا خلاقا بفضل تشبيهه الطريف الفياض بالحيوية للعقل باللوحة البيضاء (تابيولارازا) ·

ولم يك لوك نفسه من أنصار القائلين بان البيئة تؤثر تأثيرا كاملا على الانسان · فلقد اعترف بوجود « مسالك مختلفة وميول مختلفة » فى الأطفال · كما انه طالب التعليم بأن يراعى مكانة المرء فى الحياة ، وكذلك قدرته على التعلم · ومع هذا فقد اعتقد لوك ان العقل (على أقل تقدير عقل الجنتلمان) شبيه بورقة بيضــاء أو بطبقة بيضــــاء من الشمع « يستطاع تشكيلها أو اعدادها وفقا للمشيئة » · فلقد ســاعد التعليم تسعة رجال من عشر ، على الاتصاف بالخير أو الشر ، بالنفع أو عــدم النفع (٣٢) » · و « الميل الطبيعى الوحيد » عند البشر الذين يتوافر لهم منذ المولد هو النزوع الى الجرى وراء المتعة وتجنب الألم · وكما أشــار جون باسمور : فلقد أدار لوك ظهره لكل من الاغسطينية التى تصر على القول بوجود خطيئة أزلية والتفاؤل الأخلاقى عند أفلاطونيى كيمبردج(٣٣) · غير أن لوك قد وضع مكان التفاؤل الأخلاقى تفاؤل بيئى جديد يؤكد دور التربية والتعليم ·

وتوسع اتباع لوك من الجيل التالى فى انجلترا وفرنسا فى النهوض بالمذهب البيئى ، الى ماهو أبعد من ذلك · ونستطيع أن نرى العقــــل الانسانى وقد أصبح أكثر سلبية ، كما لم يك كذلك من قبل على الاطلاق عند لوك ، اذا أطلعنا على كتابين معروفين من نفس الاتجــــاه · الأول : كتاب دافيد هارتلى Observations on Man (١٧٤٩) وكتاب كوندياك Traité des Sensations (١٧٥٤) · ولقد تأثر هارتلى بنيوتن

---

(٣٢) Some Thoughts concerning Education - John Locke.
An Essay concerning Human Understanding وبوجه خاص الأقسام ١ و ٢٨ ــ الكتاب الثانى ــ الفصل الأول القسم الثانى ــ والكتاب الثانى الفصــــل الحادى عشر القسم ١٧ · وفى القسم الأخير ، قورن العقل بدولاب خاو أو مظلم ، على عكس ما قاله أنصار الأفكار الفطرية (الفطريانيون) · انظر أيضا انثروبولوجيا لوك ص ٩٢ ــ ٩٣ ·

(٣٣) The Perfectibility of Man - John Passmore,
لندن ١٩٧٠ ــ ص ١٥٩ ــ ١٩٦٠ ــ وأنا مدين لباسمور ، وبحثه للموضوع بحثا وافيا ·

مثل تأثره بلوك ، وحاول صاحب الغبطة المستر جراى ان يجعل علم النفس علما له قوانين عامة . وربط هارتلى علم النفس بعلم وظائف الأعضاء اعتمادا على قانون التداعى الذى قال انه يصلح للمقارنة بقانون الجاذبية فى علم الفلك . فالانطباعات التى تحدثها الأشياء الخارجية تولد احساسات تقوم بدورها بتوليد ذبذبات تصل الى المخ فتحدث المتعة أو الألم . وتترك الذبذبات وراءها أفكارا بسيطة تتحول بعد ذلك الى أفكار مركبة بوساطة التداعى . وهكذا يكون العقل فى مذهب هارتلى لوحة بيضاء تماما ، تتعرض لفعل قوى خارجية ، ويعمل آليا . واختفى التأمل عند لوك كلية كمصدر للأفكار . واستنبط هارتلى من هذا القانون الذى استنكر وقيل انه من دلائل الحتمية المادية – أكثر النتائج تفاؤلا . فاذا افترضنا وجود عقل سالب ، سيكون بمقدورنا طبع أسمى الأفكار الأخلاقية والدينية عليه المستمدة من رصيد التجربة الانسانية . وبالاضافة الى ذلك ، أدى التداعى بالضرورة الى استمداد الأفكار الأسمى من الأفكار الأدنى ، وتبع ذلك أن أصبح « الاحساس الأخلاقى » مضمونا بالضرورة وآليا (٣٤) . وانتهى كونديلك الى نتائج مماثلة نوعا عن العقل ، دون أن يشارك هارتلى فى فيض أفكاره . والحق انه من الصعب أن نتخيل الأب دى كونديلك ، الذى كان نحيفا كعصا يابسة متحمسا لأى شىء ، ومع هذا فقد ابتكر (أو بمعنى أصح اقتبس أو نقل) (٣٥) صورة شهيرة عن الانسان التمثال – مما يبين الى أى حد كان كونديلك مستعدا للذهاب بعيدا فى طريق الحسيين . وقال فى آخر أعماله : Traité des sensations فلنتخيل تمثالا جامدا زودناه بالحواس ، واحدة تلو الأخرى . وحاول كونديلك باتباع هذه الوسيلة ان يبرهن أن كل معرفة والملكات الذهنية نفسها مستمدة من المحسوسات ، وبخاصة حاسة اللمس (سيدة الحواس) . فهى وحدها بين كل الحواس قادرة على تعريف الانسان العالم الخارجى للمكان والموجودات . وهكذا يكون كل ما أبقاه كونديلك للانسان فى آخر المطاف هو نظام حسى قادر أيضا على تسجيل اللذة والألم ، ولكنه لم يبق الكثير من العقل ، أو على أقل تقدير العقل المستقل الذى يستطيع أن يستدل أو يتأمل . وبذلك أصبح

---

(٣٤) Observations on Man - David Hartley.
الجزء الأول – خاتمة (الجزء الأول ص ٥٠٤ فى طبعة ١٧٩١) جاء هذا الحكم وسط الملاحظات الختامية عن the mechanism of the human mind

(٣٥) كانت فكرة الانسان الآلة شائعة فى شتى الأنحاء ، واستعان بها ديدرو وآخرون أيضا .

الانسان يتكون مما اكتسبه ، أو بالأحرى مما جاءه من الخارج أو وضع فيه . ولم يقل كونديك ان البيئة تصنع الانسان ، أو ان الانسان يقبل بلوغ الكمال ، ولكن آخرين ممن استشهدوا به قالوا ذلك ، وبخاصة كلود أدريان هلفسيوس .

لا عجب اذا أثار هلفسيوس الاعتراض ، حتى بين أصدقائه الفلاسفة . فقد كان أبعد انصار البيئيين تطرفا ، فى دعوته الى المساواة الراديكالية . فكل الناس قد ولدوا متساوين ، يعنى بغير استعداد خاص أو تنظيم عضوى داخلى خاص ويستثنى من ذلك عشق الذات amour de soi ، ومن ثم تكون التربية والتعليم والقوانين أو « الظروف » هى التى تصنع الانسان بما فى ذلك العبقرى : « لقد قلت أنا وكونتيلان ولوك ان اللامساواة أو التفاوت فى العقول قد نتج عن تأثير علة معروفة ، وهذه العلة هى الاختلاف فى التعليم » . وفى مواضع أخرى من كتاب De l'homme de la nature (١٧٧٢) بدا هلفسيوس متناقضا مع نفسه مثلما حدث عندما قال — وكاد يقترب من روح هوبز : « الانسان الطبيعى L'homme de la Nature فظ ومتعطش للدماء ، ويحيا فى حالة حرب » . غير ان غايته فى الفصل الذى اورد فيه هذا القول أو الحكم كان دحض ما قاله روسو وشافتسبرى ، الذى اعتقد ان هلفسيوس يناصر الموقف المضاد ، يعنى القائل بأن الانسان قد ولد خيرا . وكان قد قال فى الفصل السابق : « لا أحد قد ولد شريرا .. فالخيرية أو الشر من نتاج قوانينهم الخيرة أو السيئة (٣٦) » غيروا القوانين ، وابتكروا تعليما أكثر اتصافا بالكمال . فى هذه الحالة سيتمكن الانسان من تعلم كيف يجمع بين عشقه لذاته والصالح العام ، وبذلك يبنى مجتمعا أفضل . واتجه البارون دى هولباخ — الذى شارك فى اتباع هذه النظرة — الى الربط بين البيئيين وامكان بلوغ الكمال ، ربما بوضوح أكثر فقال (٣٧) : « من الجلى أن الطبيعة قد صنعت الانسان وعنده استعداد للتجربة ، وأكثر صلاحية لبلوغ الكمال بالتبعية » . ومع هذا فلم يشترك هولباخ — كما يحتمل — هو وهلفسيوس فى الاعتقاد فى المساواة ، أو قابلية جميع

---

(٣٦) Oeuvres completes — Claude Adrien Helvétius.
لندن ١٧٧٧ الجزء الثالث ص ٦٢ — ص ٢٦٧ — ٢٦٨ ، ٢٧٥ .

(٣٧) Essai sur les préjugees — Baron d'Holbach
(١٧٧٠) استشهد بها هنرى فيفربرج Vyverberg. فى كتاب Historical Pessimism in the French Enlightenment. (هارفارد) ١٩٥٨ ص ٢١٤ .

البشر ببلوغ الكمال « بالقوة » لأن هولباخ مثل فولتير وآخرين كانت لديهم تحفظات عن الجماهير ·

ولم يقبل روسو أيضا المساواة بكل تأكيـــد · ودارت بينه وبين هلفسيوس معركة حامية · والأمر بالمثل فيما يختص بديدرو الذى كتب استنكارا لهلفسيوس · وقام بتعديل نظرية هلفسيوس تعديلا ملحوظا من تسموا « بالايديلوج » ، أىَ الاخلاف الروحيين لكوندياك وهلفسيوس (وكان بينهم كابانيس – وهو ابن تبنته مدام دى هلفسيوس) فلقـــد جعلوا العقل أقل سلبية ، بل وابتعد عنه جودوين فى مسألة توجيه الدولة للتعليم · الا أن كل هؤلاء قد اعتقدوا بقدر ما فى قابلية الانسان لبلوغ الكمال ، وان اعتمدت براهينهم على مقـــدمات مختلفـــة (باستثنـــاء جودوين) · وقال ديدرو : « لم يولد الانسان كصفحة بيضاء ، » ومن ثم فان التعليم لن يستطيع القيام بكل شىء ، كما قال هلفسيوس ، ولكنه قادر على تحقيق قدر كبير · وعندما ألف ديدرو كتاب Refutation de l'homme de Helevétius (١٧٧٣ – ١٧٧٥) كان قد اتجه الىَ الاعتقاد – وان شاب اعتقاده الكثير من الغموض – فى وجود خاصـــة أخلاقية فطرية عند الفرد ، وبخاصة لوجود تنوع فى تكوين المخ عنـــد الأفراد · وهذا ما يفرق بين العبقريات والاناس العاديين ، ويفسر اختلاف رد الفعل تجاه البيئة نفسها · والى جانب هذا ، فان « الظروف » ، أى التشريع والتعليم ، قادران على تعديل السلوك ، ورفع مستوى التنور أو خفضه ، وان كانت هناك استثناءات لهذه الحالة ·· ولعلنا نتوقع من صاحب الانسكلوبيديا أن يعتقد على أقل تقدير فى مثل هذا الشىء · وانكر روسو بالمثل القول بأن عقل الانسان صفحة بيضاء ، ولكنه كان يؤمن بقابليته لبلوغ الكمال ، أكثر مما اعتقد أصـــحاب الانسكلوبيديا · ولم يعن انكار روسو وكذلك ديدرو وصف عقل الانسان بالصفحـــة البيضاء انهما ينكران أهمية التأثير الاجتماعى · ولكن عندما نظر روسو الىَ الانسان لم يبد فى نظره مجرد متقبل للافكار ، ولكنه قادر على فرض ارادته (اتباعا لأفكاره المبنية على الضمير والعقل) ، وعلى تحســـين سلوكه ، وفى النهاية ، وفى كتاب اميل على سبيل المثال – وهو كتابه عن التربية – كان ماركز عليه التأكيد هو الارادة ، ومن ثم يكون المجتمع صانعا للانسان ، ولكن الانسان يصنع أيضا المجتمع · ولقـــد تحول « الانسان المصطنع » الذى أفســـدته الحضارة – بحق – الى مجرد نتاج للمجتمع ، الذى يرغم الجميع على ان يكونوا متشابهين · غير ان الوقت

مازال يسمح للانسان باعادة اكتشاف نفسه (٣٨) بل وان يحقق وجودا أسمى . وبوسعه ان يفعل هذا بأن يخلق نوعا جديدا من الحكومة أو الدولة تستطيع أن ترعى أفضل ما عنده ، وان تغمر ارادته الفردية « بالارادة العامة » . وفى كتاب العقد الاجتماعى ، انتهى روسو الى ربط الانثروبولوجيا بالسياسة .

بقيت صورة أخيرة تستحق الفحص . وقد يكفى ان يقال لتبرير ذلك ، انها قد اشتهرت بفضل آدم سميث . انها الصورة التى أصبحت تدعى منذ ذلك الحين بصورة الانسان الاقتصادى . وكانت أيضا صورة متفائلة . لا لأنها قدرت الانسان كما هو كذلك Per se ، بل لزعمها وجود هارمونية سابقة التوطد فى الطبيعة فى جملتها . فقد يكون الدافع الأول للانسان هو الانانية ، أو الصالح الذاتى . ولقد اتفق الفزيوقراط الفرنسيون وآدم سميث على حقيقة هذا القول . غير ان هذا الصالح الذاتى يعمل آليا لاحداث هوية فى المصالح أو الخير العام .

ولكن هل تعارض آدم سميث السياسى والاقتصادى هو وآدم سميث الفيلسوف الأخلاقى . ربما بدا غير ذلك ، رغم ان سميث قد ازداد استغراقا فى مبادىء الاقتصاد السياسى بمضى الزمان ، ولعله كان يتوقع ان يزداد هذا العلم تركيزا على بعض جوانب من الطبيعة البشرية أكثر من غيره من العلوم . وعندما كان آدم سميث أستاذا للفلسفة الاخلاقية فى جلاسجو فانه قد ركز على الاخلاق الشخصية ، واكتشف فى الانسان – على غرار شافتسبرى وهاتشسون الى حد ما – قدرا لا بأس به من « الشعور بالزمالة » أو التعاطف نحو الآخرين ، وان لم يكتشف عنده أى احساس أخلاقى فطرى ، وعبر سميث عن احتقاره للمذاهب الأخلاقية كمذهب ماندفيل التى اشتقت كل العواطف الانسانية من منقحات عشق الذات . قارن هذه الكشوف بالاقوال الشهيرة التى اشتهر بها فى معرض اعلانه عن الضيق والقرف ad nausean فى كتاب ثروة الأمم ١٧٧٦ : « اننا لا نتوقع غذاءنا من وجود الجزار أو الخمار أو الخباز : فنحن لا نتوقع

---

(٣٨) ومع هذا ، فينبغى عدم الخلط بين النفس الطبيعية أو الانسان الطبيعى وبين الهمجى النبيل ، كما أراد دكتور جونسون ، وآخرون . اذ كان الانسان الطبيعى عند روسو فى الحق مثلا أعلا أو (لمطا محتمل التحقيق) . فهو يملك بعض فضائل طبيعية أو أصلية بغير شك ، ولكن عليه أن يكتسب فضائل اخرى حتى يحيا فى « دولة متحضرة » . وعلى الجملة ، وبرغم اختلاط الآراء الا أن الأوروبيين المتنورين فى القرن الثامن عشر ، لم تكن عندهم فكرة متسامية عن الهمج .

ذلك من انسانيتهم ، ولكننا نناشد عشقهم لذاتهم ٠٠ الخ » ٠ ولم يغير سميث رأيه ، ولكنه غير مصالحه ٠ انه لم يعد معنيا بالعالم الشخصي للأخلاق ٠ فما يهمه الآن هو العالم العام والاقتصادى حيث لاحظ ان الافراد حريصون على تحقيق الكسب ، ويستبعد آن – «يقصدوا» خير الآخرين٠ ولكن الشيء المثير للدهشة هو ان الطبيعة (أو النعمة الالهية) عندما احدثت الاشياء ، فانها دفعت الافراد « بالضرورة » للكد من أجل الصالح العام ، رغم أن مقاصدهم قد تتجه اتجاها معاكسا ، كأن يعملوا على زيادة الدخل العام للمجتمع الى أقصى الحدود ٠ ان هذا هو مبدأ الهارمونيـــة الطبيعية ، أو السابق توطيدها ، والذى دعا اليه الفزيوقراط الفرنسيون أيضا ، الذين أكدوا حقوق الأفراد الطبيعية ، أو الحرية ، وجعلوها مقابلة Vis a vis للملكية التى تحقق بالمثل النفع العام ٠ ولا يخفى ان الهارمونية لا تعتمد على تدبير انسانى أو عقلى ٠ وكتب سميث يقول : « ان الثروة العامة المستمدة من تقسيم العمل » ليست فى الاصل من نتائج أى حكمة بشرية تتنبأ بهذا اليسر العام وتقصده ٠٠ انها بالضرورة ٠٠ نتيجة لميل ما فى الطبيعة البشرية لا يخطر ببالها مثل هذا النفـع المبسط (٣٩) » ٠ فالفرد لا يقصد الا نفعه « وتحركه يد خفية » للنهوض بغايات أكثر عمومية وجودا ، وأكد آخرون – بطبيعة الحال – حدوث هارمونية مصطنعة تعتمد على « الحكمة الانسانية » ، وحـكمة رجـــل الدولة ، وتعيدنا هذه الفكرة الى ماندفيل وبوب حيث بدأنا ٠ وعلى الرغم من أن سميث لم يرض عن سفالة ماندفيل ، الا أنه شارك فى فـــكرة الهارمونية الطبيعية أى « الرذيلة الشخصية » (ماندفيل) أو الصـــالح الذاتى (سميث) الذى يتحول آليا الى نفع عام ٠ ومن ناحية أخرى ، فان بوب (ورغم انه ليس بأى حال خال من الغموض) قد دعا الى أحداث هارمونية مصطنعة (قائمة على الموازنة بين مختلف العوامل والاطراف) ٠ اذ أعتقد بوب وماندفيل وسميث أيضا : « ان كل فرد يبحث عن هدف متميز متعدد الاغراض » و « ان نظرة السماء أو الله واحدة أو تعنى الكل » ٠ ولكن خلق هذا الكل هو على أى حال من صنع المشرعين الوطنيين الحكماء (٤٠) ٠ وكما بين لوفجوى ، كانت هذه نظرية مونتسكيو والمخططين

---

(٣٩) The Wealth of Nations — Adam Smith, والكتاب الأول – الفصل الأول ٠

(٤٠) An Essay on Man - Alexander Pope. انظر بوجه خاص الرســالة الثانية الأبيات ٢٣٧ – ٢٣٨ – الرسالة ٣ الأبيات ٢٨٣ – ٢٩٤ وفى هذه الفقرة الأخيرة توافق بوب هو والعقل أكثر مما فعل فى بعض النظرات الاخرى ٠ حيث يخطيء العقـل أو يلعب أوراقه .(Compass to the passion) ويتحدث بوب بالطبع هنا عن صفوة موهوبة صغيرة ٠

الأساسيين للدستور الأمريكي . ولقد أقرها حتى هلفسيوس ، وسنعود اليها في فصل آت . وبعبارة أخرى . ورغم ان الطبيعة البشرية — بوجه عام — قد لا تكون مثيرة للاعجاب ، الا انها تستطيع ان تساهم — أو تدفع الى الاسهام — في نتائج اجتماعية خيرة .

اذا تأملنا الانثروبولوجيات التي بحثت في هذا الفصل ، سنلاحظ انها جميعا « ساكنة » ، باستثناء تصور الانسان القابل لبلوغ الكمال . والظاهر ان أميل دوركيم ، عالم الاجتماع في القرن التاسع عشر كان محقا عندما لاحظ أن فلاسفة الانسكلوبيديا قد زعموا أن الطبيعة البشرية هي هي في كل مكان ، أي أن الانسانية ليست « نتاجا للتاريخ » . وكتب (٤١) ان هذا الزعم كان الصخرة العاتية التي بنوا فوقها مذاهبهم السياسية وتأملاتهم الأخلاقية . ان أغلب مفكري القرن الثامن عشر — سواء أكانوا متفائلين أم متشائمين في نظرتهم الى الانسان ، محافظين أم من انصار الاصلاح — لم يدركوا فكرة الطبيعة البشرية «التاريخية»،التي تتغير بتغير المكان والزمان (وان كان كثيرون — كما رأينا — قد تحدثوا عن اختلاف العادات عند الشعوب) . لقد انصبت القوة الدافعة الكلاسيكية كلها — التي استمرت قوية في القرن الثامن عشر — على تأكيد الاطراد ، وليس تفرد الطبيعة البشرية ، أو تقبلها للتغير . وبذلك استبعدت النسبية التاريخية . ولكن حتى التجريبيين ، الذين اعتقدوا في استعداد البشر للتشكل ، فانهم قد افترضوا نوعا من البنية الأساسية الكلية للملكات الذهنية والدوافع النفسية ، التي تعتمد عليها ، التي تسير الفرد . ولن ندهش اذا سمعنا دكتور صموئيل جونسون — وهو كلاسيكي ومحافظ — يفرق بين الاهواء والعادات عند البشر ويقول ان الاختلاف الوحيد بينهما هو ان العادات تقبل التغير أما الاهواء فانها « مطردة » ويمكن اكتشافها ، كما قال : « من نفس الاعراض عند عقول يفرق بين كل منها والآخر الف سنة (٤٢) » . ولربما بدا أكثر اثارة للدهشة ان نسمع هولباخ — وهو مصلح ديني وسياسي — يتحدث اللهجة بعينها . فلقد طالب هولباخ بما لا يقل عن « الاخلاقيات العالمية أو الكلية » ، المبنية على طبيعة الانسان . وفيما يلي كيف استهل كتابه في الموضوع :

---

(٤١) L'Evolution pédagogique en France. — Emile Durkheim.
فيلكس الكان باريس ١٩٣٨ — الجزء الثاني ص ١٩٠ — ١٩١ .

(٤٢) انظر كتاب The Rhetorical World of Augustan — Paul Fussell
Humanism. (اكسفورد ١٩٦٥) لمعرفة ما قاله الدكتور جونسون عن اطراد الطبيعة البشرية . الفصل الثالث .

« حتى تصبح الاخلاق عالمية أو كلية ، يتعين ان تكون متوافقة هى وطبيعة الانسان بوجه عام ، اى مبنية على الخصائص أو الصفات التى يصادفها المرء دائما فى خلائق جنسه ، والتى تفرقه عن الحيوانت الأخرى • ومن هذا يتضح ان الأخلاق تعتمد على الطبيعة البشرية » •

« والانسان كائن حساس ذكى معقول ، يسعى فى كل لحظات ديمومته دون تعويق للمحافظة على ذاته ، ولكى يجعل وجوده متوافقا • تأمل الخصائص والصفات التى تكون الطبيعة البشرية ، والتى يستطاع مصادفتها دائما فى كل أفراد الجنس • ولسنا بحاجة الى معرفة أكثر لكى نكتشف السلوك الذى يتعين على كل انسان ان يراعيه حتى يبلغ الغاية التى يراها لنفسه » (٤٣) •

كان الدكتور جونسون وهولباخ مختلفين فى كل شىء تقريبا ، الا انهما رغم ذلك قد اتفقا على وجود نوع من الطبيعة البشرية « الأصلية »، أو كما سماها بوب « الانسان المجرد » الذى لا يتغير • وكان هذا الافتراض سائدا على نطاق كبير فى القرن الثامن عشر •

غير ان هناك تلميحات لفكرة مختلفة قويت فى القرن التاسع عشر ، كما وصفها جون ستيوارت ميل ، بالمقارنة « بالقرن الثامن عشر »(٤٤) • فلقد شجعت التجريبية الناس على الاعتقاد بان الانسان قادر على التغير ، وانه يتغير من خلال أنواع مختلفة من التجربة • وتأمل كوندورسيه ــ وهو أيضا من البيئيين ــ امكان حدوث تغير فى جسم الانسان وتكوينه الذهنى من أثر وراثة بعض الخصائص المكتسبة • واعتقد كل من روسو ولسنج أيضا ان البشر قادرون على مجاوزة حالتهم « الأصلية » ، اعتمادا على نوازعهم الفطرية ، وانماء وعيهم السلوكى المكتسب من التعلم على نحو أو آخر • وأخيرا فقد بدأت فى الشيوع طريقة تاريخية حقة للتفكير فى الانسان ، وظهرت بشائرها قوية عند يوهان جوتفريد فون هردر وآخرين، كما سنرى عندما نتحدث عن رد الفعل ضد القرن الثامن عشر ، خصوصا فى الحركة الرومانتكية •

---

(٤٣) La Moral universelle ou : les devoirs — Biaron d'Holbach de l'homme fondé sur sa nature. (١٧٧٦) ص ١ ، ٤ ، ٥ •

(٤٤) كان جون ستيوارت ميل دائم المقارنة بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر • ويعنى بالقرن الثامن عشر حركة التنوير التى ربط بينها وبين « المبادىء الكلية للطبيعة البشرية » بينما اعتقد ميل انه فى القرن التاسع عشر ، تعلم الانسان كيف يرى الطبيعة البشرية وهى تتغير بتغير الزمان •

(٣)

التاليهية والالحاد

تركز فكر القرن الثامن عشر ــ كما ذكرنا ــ على السؤال الخاص بالانسان · ومع هذا فقد استمر السؤال الخاص بالله أو الدين « مثيرا للاهتمام » ، على حد قول هيوم ، بل وفائق الأهمية ، لا لانه يساعد على تنوير الطبيعة البشرية ، وانما لاهميته فى ذاته · ولا يصح هذا الكلام فقط عن تيارات مضادة مؤسفة في القرن الثامن عشر فقط ، وانما يصح ايضا عن حفنة من الاساقفة الانجليكانيين المتشددين ، وعن الحماس الملتهب عند التقويين الألمان ، والمتدينين الانجليز · وقتل المفكرون الاحرار واللاءؤمنون (الكفار) الموضوع بحثا ، ولم ينقطعوا عن الجدل فى أصول الدين ووجود الله والمعجزات والكهانة ، والنفع الاجتماعي والاخلاقي للايمان الدينى · وقيل ــ وكان هناك بعض الصواب فى هذا القول ــ انه حوالى منتصف القرن ، ازداد انشغال فلاسفة الموسوعة بمشكلات الأرض أو الدنيا ، التى تتضمن الاصلاح السياسى والاجتماعى · غير ان ايقاع هيوم كان مختلفا . وكذلك كلا من روسو وايمانويل كانط · فلم يبدأ هيوم فى الكتابة منهجيا عن الدين الا بعد ١٧٥٦ ، أى بعد ظهور كتاب Treatise on Human Nature باثنى عشرة سنة · وبالمثل أقدم روسو على تاليف أفضل كتبه المؤثرة عن الدين فى منتصف حياته بعد قطيعته للانسكلوبيديين · وكتب كانط مؤلفه الأساسى « الدين فى حدود العقل وحده » (١٧٩٣) بعد ان جاوز السبعين من عمره ، وان ذكر هذه الاسماء يذكرنا بأسماء مفكرين آخرين مرموقين من القرن الثامن عشر ، من فلاسفة وعلماء نفس وعلماء ومؤرخين لم يعد الدين فى نظرهم مشكلة

ميتة بأى حال · اذ كان بعضهم مثل دافيد هارتلى مؤسس سيكلوجية التداعى من المتدينين الصادقين ·

ومع كل هذا ، فلن يستطاع القول بان القرن الثامن عشر كان قرنا دينيا بالقدر نفسه الذى ينسب للقرن السابع عشر · فكما هو معروف ، مثل القرن الثامن عشر أزمة ذات أبعاد هائلة هددت ، وبخاصة فى فرنسا ، بقلب المذابح القديمة ، والقضاء على العقيدة الدينية قضاء مبرما · وتقرن هذه الازمة التى تنبأ بها الاسقف بوسويه (١) عادة بعصر التنوير · ولكن فى الحق انها قد انتشرت الى خارج الدوائر الفكرية ، بحيث ضمت المثقفين بوجه عام · وقد يعتقد ان الازمة قد مرت فى موجات متعددة ، فأولا ــ كان هناك الهجوم على الدين السماوى باسم « دين الطبيعة والعقل » ، كما سماه ماتيو تيندال · وتحدد عناوين الكتب المتعاقبة التى ألفها مؤلهو الطبيعة Deists الانجليز فى مشارف القرن وابان القرن ، وابان النصف الأول منه ، اتجاه هذه الموجة الأولى : Christianity not mysterious (١٦٩٦) لجون تولانــد ، الذى حــاول ان يتجــاوز كتــاب لوك The Reasonableness of Christianity الذى نشر فى السنة السابقة · والعنوان الثــانى هو Discourses of the Miracles (١٧٢٧ ــ ١٧٣٠) لتوماس وولستون · ويفسر المعجزات على أنها نعيق ينبعث من القسس الافاقين ، ويدعو الى العودة الى دين باكورة الحيــاة القــائم على الطبيعة والحرية · ويليــه كتــاب ــ تيندال Christianity as old as Creation (١٧٣٠) ، الذى قام بالمثل باكتشاف دين محفور فى قلوب كل الناس ، وسبق كل المؤسسات الكنائسية فى العالم ، وأخيرا كتاب وليم وولتون Religion of Nature (نشر أول مرة ١٧٢٢ وطبــع الطبعه السابعة ١٧٥٠ (٢)) وعلى الرغم من أن موضــوع هذه الكتب ، وما يماثلهــا هو تطهير الدين من كل غيبيــات وخزعبلات ، الا أنه كان هنــاك اهتمام بالمحافظــة على الجوهر الثـابت القائم على الايمــان بالاله · وسرعان ما جاءت فى أعقاب هذه الموجــة موجة ثانيــة تزعمها الشــكاك والملحدون ، وهددت الدين الســماوى والطبيعى معــا ، وتاليــه الطبيعة والمسيحيــة التقليدية · وحركت الموجتين قوى تاريخيــة (بمــا فى

---

(١) انظر ص ٧٧ من الجزء الأول من الكتاب ·

(٢) وولستون Wallaston من رجال الدين الانجليكيين · وكان اشد أتباع هذه الجماعة من مؤلهى الطبيعة محافظة · ومع هذا فقد تسبب فى الاساءة الى الكثير من أقرانه القسس عندما أنشأ نظريته فى الدين المعتمد على العقل بدلا من الاعتماد على الوحى ، ويعتمد أيضا على النظام الكونى المفروض للطبيعة ·

ذلك القوى الفكرية) يرجع أصلها الى عهد أبكر (٣) · ولكن قوتها لم تبلغ حدها الأقصى الا الآن · وبلغت ذروتها الازمة التى أحدثتها هذه القوى ــ كما يمكن القول ــ في العبادات العديدة للعقل والطبيعة و « الكائن الاسمى » ، التى توطدت فى باريس وفى كل انحاء فرنسا ابان الثورة فى ذروتها ، وتحولت الكنيسة الكلاسيكية الشهيرة (سانت جنفيف) ، التى صممها المهندس جان جيرمان ســوفلو ، والتى بدأ انشاؤها فى عهد لويس الرابع عشر الى البانثيون أو ضريح لعظماء الأمة ، وبذلك بدأ تجريد الأمة بأسرها من المسيحية · وبوسعنا التعرف على بعض معلومات عن الطقوس المتبعة فى هذه العبادات من اللوحات المعاصرة المحفوظة الآن فى متحف مدينة باريس ويعرف باسم Musée Carnavalet مثل اعادة « مهرجان الكائن الاسمى (لوحة ٥) · وكانت هذه الشعائر التى آزرها روبسبير أميل الى تاليه الطبيعة منها الى الالحاد · وأقام دى ماشى أيضا احتفالا للوحدة تحرق فيه شعارات الملكية ويحتفل بذكرى تدمير كنيسة سان جون (وهى كنيسة يرجع أصـــلها الى القرن الثالث عشر ــ لوحة ٦) ، وتمثل آخر رموز التدمير المتعمد للآثار المسيحية · فلا عجب اذا اسمى الرومانتكيون فى عصر ما بعــد الثورة ــ ومن بينهم توماس كارلايل ــ القرن الثامن عشر بأنه من أعظم عصور اللايمان فى التاريخ ·

على ان طقوس « العبادة » (٤) · ذاتها لا تبين تماما مدى هــذه الازمة · ولقد تحدث ماكس فيبر عن « انبهار » العالم الجديدEntzauberung والتجرد من الأوهام الانسانية وعن « عالم سلبت منه آلهته » · أن هذا بالضبط ما حدث فى القرن الثامن عشر لا فى نظر حفنة من المفــكرين الاحرار المتشككين فحسب ، وانما فى نظر عديدين ، استمروا يتسمون بالمسيحيين · فلقد فقد عدد كبير من الناس ــ ليس بينهم بطبيعة الحـال الكتل البشرية أو اهل الريف منهم بوجه خاص ــ احساسهم بالمعجزات المقدسة والخارقة ، مما أدى الى تراجع المسيحية كدين سماوى فى الأهمية، بل وبدت غير مسايرة للعصر ، أو ضربا من الغش · ولكن السبب الذى دفع الناس للتساؤل عن العقائد الدينية لا يرجع الى شعورهم بالضجر من الدنيا (وكان هذا ما عناه فيبر) ولكن على العكس ، لانهم قد تعلموا حب

---

(٣) انظر ص ٧٧ ، ٧٨ من الجزء الأول من الكتاب ·

(٤) لقد أثبتت هذه العقائد أنها قصيرة الأجل · فلم يدم وجودها بعد الثورة ، رغم أن بعضها ، وبخاصة العقيدة العشارية Culté décadaire التي وهبت نفسها للوطن Patrie قد بقيت مزدهرة الى عهد متأخر من فترة الديركتوار (نظام حكم ثورى فى فرنسا من ١٧٩٥ الى ١٧٩٩) ·

الدنيا ، وأكثر من ذلك الجرى وراء « السعادة » ، التى تحدث عنها دين ابكر وأكثر اتجاها الى الآخرة • ان هذا الشعور المتزايد بالتعلق بالدنيا ، كان من نتاج تحسن الأوضاع الاقتصادية والسياسية التى وغدت بزيادة الأمان والرخاء لعدد أكبر من الناس ، لم يخطر فى البال من قبل امكان تحققه • وهذا التعلق المتزايد بالدنيا واضح بالفعل فى كتاب تولانـد الباكر ، وعلى الرغم من ادعاء تولاند انه مسيحى ، الا انه اراد دينا يهبط الى الأرض ، ولا يخفى أى غيبيات ، ويركز على الاخلاقيات • وكان تولاند مقتنعا ان استاذه لوك كان على عكس ذلك • اذ كان يرى أنه لا وجود لشىء يرتفع عن العقل « فى الكتب المقدسة • وان العقل وملكات الانسان العادية وأفكاره قادرة على « النفاذ وراء القناع » ، وانه لا وجود لأى عقيدة يمكن أن تسمى تسمية صحيحة بالغيبيات : « ان كل شىء أصبح يتسم بالسلاسة واللطف » • وكانت هذه شكاية احد القسس بعد ذلك بقـرن تقريبا : « ان كل شىء يعرض بلغة العقل •• والناس يضيقون بأى شىء تشتم منه ــ ولو عن بعد ــ رائحة المعجزات أو غير المتوقع (٥) » وغنى عن القول وكما لاحظ جروتهويزن : لقد اتسعت الازمة ، التى كانت أشد حدة فى فرنسا منها فى أى مكان آخر ، وتحولت الى « مذهب » و « عقيدة » أيضا ، بمعنى انها تضمنت تقلصا للايمان أو تخففه حتى بين المسيحيين المحترفين •

وتنكشف هذه الازمة المزدوجه لكل من لعقيدة والايمان على افضل وجه فى المطارحات الكبيرة ، التى كانت تهدر فى طول البلاد وعرضهـا حول وجود الله وطبيعته • وكيف يبرهن على وجـود الله • فلم تعـد البراهين القديمة تكفى فى نظر البراهين الجديدة أو تمهد الطريق لها • أما البراهين الجديدة فقد بدت بدورها غير وافية عند الكثيرين • اذ أصبح البرهان الآن ــ بلا ريب ــ لغزا الى درجة كبيرة ، أكثر مما كان الحال فى عهد ديكارت أو اسبينوزا • وحتى اذا عثر على برهان أو أكثر من البراهين وكان مقنعا بدرجة معقولة ، فان التساؤل كان يبقى حول طبيعة الله ؟ • هل هو اله العقيدة المسيحية ؟ • وهل يستطاع قول الكثير عنه ؟

---

(٥) Christianity not Mysterious, — John Toland.
(١٦٩٦) وبخاصة القسم الثالث ـ
A Treatise showing that there is nothing in the Gospel contrary to Reason
Jean Bapiste Sermon for the Feast of the Incarnation.
استشهد بها برنار Groethuysen
Die Ensthehung der Buergerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich. فى ماله ١٩٢٧ الجزء الأول ص ٢٠ •

ان اغلب البراهين الرئيسية ـ ان لم يك كلها ـ لاثبات أو عدم اثبات وجود الله مدونة فى نهاية كتاب نقد العقل الخالص لكانط · ولقد ذكر كانط البرهان الاونطولوجى والبرهان الكوزمولوجى والبرهان الفزيوتيولوجى · ونسف كانط ذاته ـ كما هو معروف ـ كل هذه البراهين العقلانية · وفى مؤلفاته الأخيرة ، جاء بنوع جديد من البرهان الأخلاقى · فلما كان كانط فى كتاب « النقد » ، قد اكتفى بالسؤال عن الى أى حد يسوقنا العقل النظرى و العملى فى هذا الطريق اللاهوتى لذا لم يثبت كانط البراهين الأقل تمشيا مع الروح العقلانية مثلما فعل روسو عندما اثبت البرهان المتجاوب هو الشعور الباطنى ، أو عندما استشهد بالبرهان التاريخى الذى يعتقد أنه يبرهن سر المعجزات المسيحية ، أو حتى يبين انه بالامكان القول بأن الدين أمر « طبيعى » للانسان · ومن خلال كل هذه المعركة الخاصة بالبراهين ـ كما يستطاع تسميتها ـ بوسعنا ان ندرك مدى التضاؤل فى الثقة أولا فى الوحى ، وفى الحجج العقلانية والعلمية والتاريخية ، على التوالى · وكان بين من اشتركوا فى المعركة عدد لا بأس به من الشكاك والملحدين ، وربما كل انسان ادعى الشك بأى قدر ·

ولقد ضعفت فكرة الوحى الآتى من وراء الطبيعة فى وقت باكر ، كبرهان أولى ، ولم يعد يؤمن به غير الجماعات الدينية المحافظة ـ بطبيعة الحال ـ كاليانسينيين فى فرنسا والتقويين فى ألمانيا · وكان عدم الايمان بالوحى العلامة المميزة لمن يؤلهون الطبيعة Deists · غير ان المدافعين عن المسيحية بحماس فى تلك الأيام بدوا وكأنهم قادرون على الاستغناء عن الوحى باعتباره ليس مكملا هاما جدا « للدين الطبيعى » · وعلى حد قول صمويل كلارك ـ وهو من رواد اللاهوتيين الانجليز ، ومن اتبـاع لوك ونيوتن ـ ان « الوحى » مطلوب لكى تصبح مبادىء الدين الطبيعى « أوضح وأيسر » فى « عصر لا دينى متشكك » وصرح كلارك فى محاضرات بويل الشهيرة التى اختار لاحدها عنوان « وجود الله وصفاته The Being and Attributes of God (١٧٠٤ ـ ١٧٠٥) : « بان هذه المبادىء بوجه عام يمكن أن تستنبط من سلسلة من الاستدلالات الواضحة التى لا تنكر ، بل ويستطاع برهنتها · ولكن فى الحالة الراهنة للعالم الفاسد ـ أو فى بواكير العهـد المسيحى ـ « ما كان بالوسـع أن تعـرف الا اعتمـادا على الوحى (٦) » ·

---

(٦) A Demonstration of the Being and Attributes — Samuel Clarke of God. الجزء الثانى ـ المقدمة ·

وهكذا يكون العقل قد حجب الوحي في مطارحات بواكير القرن الثامن عشر . ان هذ هو العصر الذهبي للاهوت العقلاني أو الطبيعي ، عندما توافرت الثقة في قدرة العقل التأملية ، أي قدرته على اثبات وجود الله ، وكذلك كشف الكثير عن طبيعته ، وفي البداية ، كان من الشائع التركيز على البرهانين الاونتولوجي والكوزمولوجي ، أو الجمع بينهما عادة ، فمثلا قام بذلك كل من كلارك وكرستيان فولف الفيلسوف الألماني . غير ان البرهان الفزيائي اللاهوتي قد ازدادت أهميته بمضي الزمان لأسباب مفهومة . ويبدأ هذا البرهان كما يدل اسمه من الطبيعة وقوانين الطبيعة. وبدا أكثر اتصافا بالروح العلمية في نظر أمثال فولتير، أولئك لذين يحيون في عالم نيوتن .

ولقد طرب بوجه خاص كلارك - الذي سماه فولتير « الآلة البخارية الاستدلالية » - بالمنهج الرياضي لاثبات وجود الله وقدرته على كل شيء وحكمة وجوده . وقد تكشف الأحكام الاثنى عشر لكلارك التي عرضت كبديهات أساسا يوضح البرهان الكوزمولوجي ، والاستدلال « البعدي » من الكينونة الحادثة الى الكينونة الضرورية التي لا تتغير ، فالموجودات في الحاضر يجب أن تكون مدينة بوجودها لعلة خارجية ما ، موجودة بذاتها ، وموجودة بالضرورة . وأكد فولف أيضا - وقد أصبح فيما بعد الهدف الأول لهجوم كانط - البرهان الاونطولوجي - الذي بدا مفضلا عنده ، وتوسع فيه الى درجة كبيرة في كتابين عن اللاهوت الطبيعي . ويمثل هذا البرهان المستمد من ديكارت الحد الأقصى للاستدلال المجرد البعيد عن أي امتزاج بالتجريبية ، وكما رأينا (٧) ، انه يتقدم قبليا من الماهية الى الوجود ومن الفكرة الموجودة في عقل المفكر عن الكينونة الكاملة ، الى الوجود كصفة من صفات الكمال . وكان لبراهين فولف تأثيرها العارم في ألمانيا ، ويرجع ذلك الى انه كان يشغل وظيفة مستشار لجامعة هالة وزعيما للتنوير الألماني .

وفضل فولتير - الذي نقل عن لوك ، ونيوتن ، أكثر مما نقل عن ديكارت - البرهان الفزيائي اللاهوتي ، الذي عرف كذلك باسم البرهان المعتمد على « التصميم » أو المخطط . ولم يتبين القرن التاسع عشر هذا البرهان فحسب ، ولكنه تمسك به كقوة عامة . وعلى الرغم من أن الاسقف بركلي قد قام برد فعل حاد ضد المادية العلمية ، الا انه قدم تنويعا له في

(٧) انظر ص ٨٣ من الجزء الأول من الكتاب .

فلسفته اللامادية (٨)·وعلى الرغم من أن دافيد هيوم قد اختلف شخصيا معه ، الا انه أبرزه فى كتاب Dialogues Concerning Natural Religion كأكثر البراهين جسارة وشعبية ، فى أيامه ، وانتهى الامر بأن اصبح من المقدسات على يد وليم بالى فى كتابه الشهير Evidences of Christianity (١٧٩٤) الذى قرأه تشارلز ديكنز كطالب بكمبردج · واستعمله فولتير كهراوة لضرب الملحدين · فلقد رأى فولتير مثل بالى ـ رغم ان فولتير لم يك مسيحيا ـ ان الساعة تمثل نظام الكون ، وتثبت وجود الساعاتى ، والغايات التى تظهر الأشياء قد صنعت لها ، كالعين للرؤية على سبيل المثال ، التى تثبت وجود المصمم : « اننى أقول لكم ·· استمروا فى النظر الى كل الخزعبلات بفزع ، ولكن اعجبوا مثلى بالتصميم الذى يتكشف فى الطبيعة وبالتبعية فى صاحب هذا التصميم ، انه علة بداية كـــل شىء ونهايته (٩) » · وكان فولتير ـ بكل وضوح ـ من انصار العلية الغائية ، على غرار نيوتن ، أى انه كان يعتمد على كل من البرهان الغائى والبرهان الاونطولوجى والتشبيهات الفلكية والتشريحية · واعتقـد فولتير أنـه استند الى العلم الى أبعد حد ولم يستند الى الميتافزيقا فى برهانه لاثبات وجود الله (١٠) ·

وانتقلت معركة البراهين ، وغيرت موقعها فى منتصف القرن تقريبا، بعد أن اندفع مد الفكر الأوربى بقوة تجاه التجريبية ، وتطالب التجريبية بوقائع راسخة لتدعيم اى نتائج تسد الطريق امام العقل وتدفعه الى عدم

---

(٨) قال بركلى فى معرض نزاعه مع الملحدين ان الله قد اختـــار عادة اقناع عقـــل الانسان بالرجوع الى ما « تحقق فى الطبيعة » ، أى لما فيها من « نظام واتساق بديعين » بدلا من أن يعمد الى ادهاشنا ، ويدفعنا الى الايمان به عن طريق ، ما يشذ عن الطبيعـة أو الأحداث المنفصلة · انظر الى كتاب A Treatise concerning the Principles of the Human Knowledge. الجزء الأول فقرة ٦٣ ·

(٩) Voltaire. — Dictionaire Philosophique ١٧٦٤ مادة Dieu, Dieux ورغم ازدياد ضيق فولتير من الميتافيزيقا ، فانه قد أيد البرهان الذى عرضه الى درجة كبيرة قبل ذلك فى كتاب Traité de métaphysique (١٧٣٤)

(١٠) طبعا لقد اعترف فولتير بوجود صعوبات خاصة باثبات وجود الله حتى فى كتابه الباكر Traité de metaphysique · وعندما أجاب على أنصار المذهب المادى ، فانه استند أساسا على الاحتمالية · ولم يستنتج فولتير من الحجة القـــائلة أن العينين قد صنعتا ـ كما لا يخفى ـ للرؤية ، أكثر من أنه من المحتمل ان يكون هناك كائن ذكى بارع فى تجهيز مادته وتشكيلها بحكم العادة: Il est probable qu'un être intelligent et supérieur a préparé est faconné la matière avec habileté. (الفصل الثانى) ·

نقبل اى تجارب حسيه متطرفة · فهل يؤيد الدليل الميسور ، علميـــا و تاريخيا ، الاعتقاد في وجود الله ؟ ، وأجمل هيوم الشـــك المتزايد ، وتوافرت لديه عقلية قوية ساعدته على بحث مسالتين بالذات (كما طرحهما في كتاب The Natural History of Religion (١٧٥١) – المسألة الأولى تخص اساس الدين فى العقل ، والثانية عن اصـــل الدين فى الطبيعـــة البشرية · وجاءت اجابة هيوم عن السؤالين متشككة الى أبعد حد · ففى كتاب Dialogues Concerning Natural Religion الذى كتب بعد The Natural History حلل هيوم البرهين العقلانيـــة الآنفة الذكر ، وقدم واحدا من محدثيه في « المحاورة » : كلينث وهو يشجب « الاستدلال الميتافزيقى » الآخر مستخدما البرهانين الاونطولوجى والكوزمولوجى ، فنادرا ما بدا البرهان القبلى مقنعا للغاية ، الا عند أصـــحاب الرؤوس الميتافيزيقية ، الذين اعتادوا التجربة والاستدلال (الرياضى) (١١) · كما ان برهان التصميم أو المخطط الذى دافع عنه كلينث قد عجز عن الصمود أيضا أمام الاختبار التجريبى · فهل يعرض العالم ، الذى لا نملك أكثر من معرفة ناقصة له حقا النظام الذى قال كلينث انه متوافر له ؟ وهل نستطيع ان نستنتج من العالم الذى ندركه آية علة ، يعنى الله « البعيد جدا عن نطاق مشاهداتنا ؟ » · وعلى أى حال ، فهل يلزم أن تكون العلة عقـــلا كعقل الانسان ؟ ألا يصح ان تكون نوعا من فعل التوليد داخل الطبيعة ذاتها ؟ · واذا كانت العلة عقلا ، الا يلزم حينئذ ان يكون للعقل ذاته علة · وهكذا الى ما لا نهاية · وبين فيلو (الشكاك المهذل – وهو من الشخصيات الأخرى فى المحاورة) ومن المحتمل ان يكون لسان حال هيوم ، الى أى مدى يعد تشـــبيه الساعة أو الآلة بالطبيعة في جملتها تشبيها واهنـــا ، وكذلك تشبيه الساعاتى الصـــانع المزعوم للطبيعة · وغنى عن البيـــان ، ان برهان (١٢) اثبات وجود الاله لم يفلح فى ان يكون دليلا كاملا ·

ولكن ما الرأى فى وجود اساس ممكن للدين فى الطبيعة البشرية ؟· هل يصح القول – كما يقول بعض مؤلهي الطبيعة – ان الدين ليس فقط فكرة للعقل ، ولكنه فكرة فطرية « مدونة » – كما يقـــول ماتيوتيندال –

---

(١١) فى الواقع كان من قال ذلك هو محدث ثالث · غير انه هو وكلينث متفقان فى هذه النقطة ·

(١٢) Dialogues concerning Natural Religion — Hume.
وبخاصة الجزء الثانى والجزء التاسع ففيه هجوم كلينث وفيلو على دميا · كتبت المحاورة ١٧٠٥ – ١٧٠٦ ونشرت بعد وفاة هيوم ·

« فى قلوب كل واحد منا من اول بدء الخليقة (١٣) » • وأجاب هيوم على هذا السؤال وهو ثانى سؤال يثار فى كتاب The Natural History بالغوص فى التاريخ • وهنا اكتشف ارضا جديدة • واستنتج بناء على مـــا قاله الرحالة وتقارير المؤرخين ان العقيدة الدينيه رغم انتشارها بين الجنس البشرى ليست كلية ومطردة . ومن ثم فانها لم تنبع من « غريزة اصيلة أو انطباع أولى للطبيعة » فكيف ظهرت اذن ؟ • ورجع هيوم الى التفسير السيكلوجى • اذ رأى أن قلائل قد اعتمدوا على الاستدلال ، ولكن الأغلبية تخضع لاهــوائها أو لامالها ومخاوفها فى .نحيـــاة اليومية . والهلع من المجهول ، والتعطش للانتقام والخوف من البقاء وما اشبه • وعندما تحدث عن الانتقال من تعدد الآلهة — الذى اعتقد انه يمثل الصورة الاصـــلية للايمان الدينى — الى التوحيد رأى هيوم : « ان ما يسوق الناس الى هذه الفكرة (الاخيرة) ليس العقل ، الذى لا يستطيعون ادراكه الى درجة كبيرة، ولكنه التذلل والمخاوف من أبعد الخزعبلات ابتذالا (١٤) » •

وعلى الرغم من ان هيوم كان شكاكا ، لا يثق فى كل من العقل والوحى ، الا انه لم يك ملحدا •' ولكن كان هناك ملحدون ، وعددهم فى تزايد ، ولقد أنكروا وجود الله انكارا باتا • والتقى هيوم ببعضهم على مائدة البارون هولباخ فى باريس ، وتصادف ان كان خمسة عشر فردا من الحاضرين فى احدى المناسبات — وعددهم ثمانية عشر — من الملحدين طبقا لما قاله ديدرو • وفرق ديدرو قبل ذلك بسنوات قليلة بين ثلاث فئات من الملحدين : « الملحدون حقا ، والملحدون الشكاك لأن عددا كبيرا ليس متأكدا من موقفه ، والمعجبون بذاتهم (١٥) • وكان هولباخ الذى وصفه بأنه « العدو الشخصى لله » أفضل المعروفين وأكثرهم هيبة بين الملحدين حقا فى عصره • ولقد روج أفكار هيوم ، ولكنه أضاف شيئا جديدا الى النقاش • وفى صميم الحاد هولباخ ، ثمة تصور للطبيعة أو للمادة ، وبحث على نحو أكمل فى الفصل التالى • وكتب هولباخ ان كلارك واللاهوتيين قد جعلوا الههم « يعتمد على ضرورة وجود قوة لها القدرة على بدء الحركة » (١٦) ولكن أفرض ان المادة قد وجدت دائما ، وان الحركة

---

(١٣) Christianity as Creation - Matthew Tindal.
(لندن ١٧٣٠) الفصل السادس •

(١٤) The Natural History of Religion — Hume.

(١٥) Pensées Philosophiques — Diderot. رقم ٢٢

(١٦) Système de la nature - Holbach.
(١٧٧٠) الجزء الثانى — الفصل الثانى • وقام هولباخ أيضا بتحطيم براهين أخرى لديكارت ومالبرانش ونيوتن ومؤلهى الطبيعة •

فطرية فى المادة • فى هذه الحالة ، يكون لدى الطبيعة كفاية ذاتية ، ولن تكون هناك حاجة الى اله لتفسير ظاهرة الكون والحركة الكونية العظمى ، بل ولا يحتاج الى العقل نفسه • وهكذا فبينما بدت الطبيعة النيوتونية لفولتير مدعمة — بل وتحتاج — الى الايمان بوجود محرك أول ، فانها قامت بشىء مخالف عند هولباخ • وقــدم ديدرو ذاته تنويعــا طريفا لبرهان الملحدين • وكان ديدرو فى البداية مؤلها للطبيعة ، بنى تاليهه لها لا على الفزياء الميكانيكية ، ولكن على أنماط تتبع غايات وأنظمة أدركها فى العالم البيولوجى • وعندما ألف كتاب « رسائل عن العميان » (١٧٤٩) ، كان قد ترك غايته البيولوجية ، واتجه الى الايمان — مثل هولباخ — بان المادة قد خلقت نفسها • فالأعمى المحروم من النظر لا ينوقع منه ان يرى أو يقبل النظام والكمال فى الطبيعة •• فمن المستطاع تفسير التنوع فى الطبيعة والفوضى وكذلك الهوليات والعجائب طبيعانيا بغير رجوع الى الغيبيات •

وكشف ايمانويل كانط افضــل من كل من الشــكاك والملحدين المازق الحق لفكر القرن الثامن عشر عن وجود الله • وفحص كانط كل البراهين ، ودافع عن بعضــها لفترة ما ، وبخاصــة البرهان الفيزيائى اللاهوتى ، الذين بدا أقربها الى الطبيعة النيوتية • ولكن فى النهاية ، أعلن كانط أن كل هذه البراهين « مستحيلة » وتبعا لنظرية المعرفة التى وضعها ، أصبح الله « غير معروف نظريا » • وهكذا لم تعد الفلسفة أو العلم قادرين على التعريف بالله ، كمـا حدث على عهد ديكارت ونيوتن وكريستيان فولف • فالعقل النظرى عاجز عن اثبات وجود الله ، ولا مناص من ان تعجز الطبيعة عن كشفه • فلا غرو اذا سمى كانط « محطم الكل » ، أى محطم اللاهوت الطبيعى •

ومع هذا فقد حاول كانط انقاذ ما يمكن انقاذه • فلقد اســتمر يعتقد أن فكرة الله قد تعود بالنفع على كل من العلم والأخلاق • فقد تساعد العلم ، اذا وضعت له كهدف الارتباط بين الأشياء • وأهم من ذلك ، فان فكرة الله قد تدفع الانسان الى تحقيق أعظم المواقف الأخلاقية • ولكن الابقاء على فكرة الله قد تطلب من كانط وضع برهان جديد مختلف عن جميع البراهين العقلانية والعلمية القديمة • اذ استنبط وجود الله ، وكذلك الحرية والخلود من طبيعة الانسان الأخلاقية ، وكتب : « لا مندوحة من ان تؤدى الأخلاق الى الدين » (١٧) • وقبل كانط كحقيقة واقعــة

---

(١٧) Kant — فى كتاب الدين فى نطاق العقل ، وحده • تمهيد للطبعة الأولى انظر بوجه خاص لكتاب « نقد العقل العمل » ١٧٨٨ لمعرفة البرهان الأخلاقى الجزء الأول — الكتاب الثانى — القسم الخامس •

تجربة الانسان الأخلاقية والاحساس الفطرى للانسان بالاختلاف بين الصواب والخطأ ، واضطراره لاطاعة القانون الأخلاقى • وربما رجع ذلك الى تعلمه الباكر عند التقويين فى أيام دراسته فى جامعة كونيجزبرج • غير ان الانسان يجب أن يتأكد من الطبيعة الأخلاقية للكون ، التى تتطلب بدورها الايمان بوجود الله • اذ لا يكفى ان يشعر الانسان بالاضطرار الى الفضيلة ، ولكن فى الرغبة ان يكون وان يصبح فاضلا بالمعنى الكامل للكلمة ، وفى برهان كانط الأخلاقى الجديد ،لم يزد الله — بكل وضوح — عن مجرد مسلمة للعقل العملى أو « موضوعا للايمان » بالفعل • وهكذا يصح القول بأن كانط قد استعاد الدين للايمان أكثر منه للعقل ، وانه قد جعله تابعا للأخلاق •

وقبل ان نترك معركة البراهين ينبغى التنبيه بايجاز الى شخص سبق كانط ببعض الوقت • انه روسو ، الذى الهم روح الحركة الرومانتيكية ، التى سيجىء الكلام عنها فيما بعد • وكان روسو مشغولا اساسا بارجاع الناحية الشعرية الى الدين • اذ لم يقدم القس المنحدر من اقليم سافوى (فى رواية اميل) عندما تراجع عن شكوك التنوير على ازدراء البراهين العقلانية ، ولكنه قال ان العقل — النظرى أو التأملى للفلاسفة — ليس كافيا على وجه التقريب لتحقيق الاقتناع الدينى : « فانا أقرها (الاستنتاجات العقلانية على أوصاف الله) دون ان أفهمها ، وفى الصميم ليس هذا اقرارا على الاطلاق » • فعبثا أقول ان الله هكذا ، أى اننى أشعر به وأجربه • ومن ثم اتجه القس أو الخورى الى الشعور الباطن للعثور على الله ، ونصح اميل باستشارة قلبه فى مسائل الدين والسلوك لأن الشعور سابق للمعرفة • « ان توجد يعنى أن تشعر ، لأن مشاعرنا ابكر بلا شك من فكرنا ، ولقد توافرت لنا مشاعر قبل ان تتوافر لنا الأفكار » (١٨) •

وكما لاحظنا من قبل ، لقد امتدت أزمة الايمان الدينى فى القرن الثامن عشر الى الأفكار الخاصة بماهية الله ، والى الأفكار الخاصة بوجوده أيضا • ولكى ندرك كيف رسمت الحدود فى هذه الحركة الثانية ، علينا ان نوضح فائدة كلمات معينة • ونبه كانط الى الفارق المتزايد بين مصطلح تأليه الطبيعة Deism والتأليه بالمعنى الصحيح Theism ، أى تأليه الله وقال ان مؤلهى الطبيعة يؤمنون فى وجود اله ما ، أما التالهيون فيؤمنون بالله الحى • ومؤله الطبيعة هو القادر على قول القليل أو لا شىء عن الله

---

(١٨) Rousseau. — Emile ١٧٦٢ « عقيدة قس من مقاطعة سافوى »

(١٩) Kant — نقد العقل الخالص القسم الثانى — الفصل الثالث الفقرة السابعة •

باستثناء انه موجود وانه علة العالم · بينما يعتقد التاليهى ان العقل قادر على ذكر الكثير ، يعنى ان الله هو خالق العالم « وليس مجرد العله المجردة الأولى ، وانه مبدأ أو مصدر كل نظام طبيعى واخلاقى · ولقد فرق كلارك فيما بعد بين أنواع مختلفة من تاليهية الطبيعة · فهناك مؤلهون طبيعيون يعتقدون فى وجود كائن اسمى خلق العالم ، ولكنه لا يحكمه ، وآخرون يؤمنون بالنعمة الالهية ، ويؤمن آخرون غيرهم بان الله له أوصاف أخلاقية ، ولكنها لا تتضمن الحساب عن الثواب والعقاب فى الآخرة · وأخيرا هناك مؤلهون طبيعيون « لديهم أفكار صحيحة وصائبة عن الله ، وكل الأوصاف الالهية فى كل ناحية » ، ولكن بغير قبول لأى نوع من الوحى والخوارق · ان هذا النوع الأخير هو « النوع الحقيقى الوحيد بين المؤلهين الطبيعيين » ــ كما دعاهم كلارك ، وكان يرغب فى استعادتهم الى حظيرة المسيحية (٢٠) · ولا يخفى ان معنى هــذه المصــطلحات يحدث اضــطرابا ، كما أنه حير القرن الثــامن عشر (انظر مقال فولتير عن Theisme التاليهية فى القاموس الفلسفى ، والذى نشر فى الأصل تحت عنوان Deisme التاليهية الطبيعية !)وبالرغم من كل هذا فقد كان كانط مصيبا · فلقد ظهر بمرور الأيام ميل لتحديد معنى لكل مصطلح مختلف عن معنى المصطلح الآخر ، وبذلك يستطاع التمييز بين المسيحى والتاليهى الطبيعى والتاليهى بالمعنى الصحيح · ورغم ما يقال أحيانا فقد كان الميل الشائع بين المؤمنين العقلانيين على أقل تقدير هو تجاه التاليهية الطبيعية (٢١) · فقد خففوا أوصاف الله الى حد أدنى حتى جردوه من خصائصه المسيحية ومن الشخصية · وهناك أمثلة قليلة تصــور هذا الاتجــــاه ·

ويستطاع الاعتماد على الأوصاف الالهية التى حددهــا كلارك فى محاضراته ضمن « محاضرات بويل » كنقطة بدء مناسبة · اذ يتميز الله عند كلارك بين أشياء أخرى بأنه الواحد والوحيد الذى لا يتغير ، وله كيان مستقل موجود منذ الأزل ، ومتمايز عن العالم أو أى شىء مادى ·

---

(٢٠) لمعرفة راى كلارك فى مؤلهى الطبيعة انظر كتاب The Being and Attributes of God الجزء الثانى مقدمة ·

(٢١) الحق أنه بعد منتصف القرن ، لم تعد المشكلات التى حارب مؤلهو الطبيعــة الانجليز من أجلها « كالعقل فى مقابل الوحى » تثير الكثير من الخلاف · وبدات الأنواع الأكثر وجدانية من التعابير الدينية تلقى استحسانا · وعلينا ان نتذكر ـ مع هذا ـ ملحوظة سير لسلى ستيفن « بان حركة مؤلهى الطبيعة لم تمت ولكنها فى سبات عميق » ، وان هذه الحركة قد ظهرت ابان الثورة الفرنسية · والحق انها قد برزت فى الكثير من المعتقدات التى شاعت خلال الثورة ·

كما انه حاضر فى كل آن ، عاقل ، ولديه حرية ، ويتمتع بقوة وحكمة بلا حدود وخير وعادل ، مما جعله الحكم الأسمى للعالم ، وفيصله · والى جانب هذه القائمة من الأوصاف ، التى يمكن معرفتها بالعقل فقط ، فقد اضاف كلارك أوصافا أخرى تتكشف فقط فى الكتب المقدسة المسيحية مثل الأقانيم الثلاثة ، أو بنـوة الله ورسالة ابن الله على الأرض ، وثمة معجزات حقه تؤيد هذا المعنى الأخير · وعلى الرغم من ان اله كلارك كان الى حـد كبير من نتـاج اللاهوت الطبيعى ، الا أنه قد ظـل مماثلا للاله المسيحى ، ومن ثم ففيه الكثير من الاله الشخصى ، المعنى بمصير الانسان · فهو يتدخل فيه ويزوده بحاجاته · وساوى كريستيان فولف بين الله واله المسيحية بعد ان وصفه فى البداية ens a se ، أى ككائن مستقل مختلف عن الطبيعة والنفس الانسانية · ووصفه أيضا ens perfectissinum أى لديه كل الحقائق فى أعلى درجة ممكنة ، وخلق العالم بحرية ·

وكانت فكرة المؤلهين الطبيعيين عن الله مختلفة · فلقد دعوا الى العودة الى دين بسيط يؤمن بالطبيعة · ويمتاز هذا الدين ــ فى رأيهم ــ بأنه سابق للأديان الوضعية والسماوية فى العالم ، وأعظم منها · ويبث هذا الدين «Ur» ، الذى يشترك فيه كل البشر ، الايمان باله كونى لا يعرف المحاباة فى معـاملته لشعوب الأرض ولا يسـتثنى من ذلك المسيحيون أو اليهود · كما انه يحكم طبقا لشريعته ، ولا يقلب قوانين الطبيعة بمعجزاته ، ولما كان هذا الاله يتصف بعقلانيته وخـيريته فانه قد وضع قانونا أخلاقيا ، ولكنه أعطى الناس القدرة على اتباعه دون أى تدخل الهى خاص · ولقد اهتم المؤلهون الطبيعيون اهتمـاما ملموسـا بالأخلاق أكثر من اهتمامهم باللاهوت (٢٣) ، ولكنهم استمروا يؤمنون بأن السلوك الصحيح يعتمد على الايمان الصحيح ، ومن ثم فانهم احتفظوا بالحد الأدنى من اللاهوت ، واختصروا قائمة الأوصاف الالهية الى عدد قليل يسمح ــ فى ظنهم ــ بالقضاء على التعصب والبغضاء واللا أخلاقيات التى أحدثتها الهـة الوحى (!) ولخص فولتير قانون التأليه الطبيعى فيما يأتى :

---

(٢٢) يلاحظ ان كلارك قد فرق بين ماهية الله ، وجوهره وأوصافه · والانسان غير قادر على معرفة أى شىء عن الماهية او الجوهر ولكن بوسعه ان يعرف الكثير عن الأوصاف ·

(٢٣) يقول تيندال فى كتاب Christianity as old as Creation لندن ١٧٣٠ ص ٣٣١ ـ الفصل الرابع عشر) « ان مبادىء مؤلهى الطبيعة لا تحتوى على أى شىء يبعدهم عن الاتباع الكامل لكل واجبات الأخلاق ، التى تمثل كل مقومات دينهم ، ولا تترك لهم بابا للمشاجرات التى لا تنتهى ، والانقسامات القاتلة · والتى خلقها الحماس واشتهاء كل شىء آخر عند أقرانهم من المخلوقات ·

« بعد الجمع بين هذا المبدأ (يقصد النعمة الالهية) وباقي العالم .
لم يعد المذهب التاليهي يضم أي طائفة من الطوائف التي يتناقض كل
منها مع الآخر • ان دينه هو أقدم الأديان ، وأوسعها انتشارا ، لأن التعلق
البسيط بالله قد سبق كل مذاهب العالم • انه يتحدث لغة يفهمها
الجميع • ان له اخوة في بكين وغيرها من البلدان ، ويعتبر جميع الحكماء
اخوة له ، ويعتقد أن الدين لا يشتمل على آراء من الميتافزيقا غير المعقولة .
ولا على مظاهر جوفاء ، ولكنه يعتمد على العبادة والعدالة • فمماد عقيدته
فعل الخير والخضوع لله » (٢٤) •

على اننا نرى عند فولتير تحليلا للايمان وفقا للتاليه الطبيعي ، أو
بعبارة أخرى ، تحول الايمان التأليهي عنده الى نوع آخر من التاليه
الطبيعي • فبعد أن طرح فولتير هذا الرأي ، مر بفترة شك طويلة في
النعمة الالهية • وبدأ يتساءل عن حرية الله في خلق العالم • ان هذا في
الحق هو جوهر الجدل الذي دار بين فولتير وروسو ١٧٥٦ . فلقد تزعزع
تفاؤل فولتير بعد زلزال لشبونة ١٧٥٥ ، الذي أحدث دمارا فظيعا ، وعناء
بشعا • لقد أثار هذا الحادث وغيره من الكوارث الكبرى في التاريخ
السؤال حول الشر • فليس من شك في ان النعمة الالهية قد أعدت كل
شيء ، ورتبت كل شيء ، ولكن لو كان ذلك كذلك ، فان هذا لم يك لنفع
الانسان • فهناك شر في العالم • ولا فائدة من انكار هذه الحقيقة • وأجاب
روسو « أجل » ولكن الشر من صنع الانسان ، وليس من صنع الاله
وتراجع فولتير لأنه لا يعلم شيئا عن ذلك • فلم يسبق لأي فيلسوف ان
فسر تفسيرا مقنعا أصل كل من الشر الأخلاقي والفزيائي • فلعل الله
ليس حرا ، أي ليس قويا بالقدر الكافي كي يخلق نوعا مختلفا من
العالم ، وتتحقق للبشرية السعادة بالتبعية • واعل الله فوق الخير والشر •
وفي هذه الحالة ، تكون هناك نعمة الهية عامة ، وليست محددة ، ويقول
الفيلسوف للراهب في كتاب القاموس الفلسفي : « انني أعتقد في وجود
نعمة الهية عامة ، انبعث منها القانون الذي يحكم كل شيء • ولكنني
لا أعتقد في وجود نعمة الهية خاصة تغير من اقتصاديات العالم ، أي
من أجل عصفورتك أو قطتك » (٢٥) • واستمر فيلسوف فيرناي
(فولتير) حتى النهاية يعتقد في الصانع الاسمي للسماء والأرض ، ولكنه

---

(٢٤) Dictionaire Philosophique — Voltaire. مادة 'Théiste

(٢٥) نفس المصدر — مادة Providence

ابتعد عن الايمان بأن الله قادر على كل شيء ، أو أنه يجود على البشر ، وباستثناء انه الأصل النهائي للعقل والغريزة الأخلاقية للانسان . لقد استمر اله فولتير الها شخصيا ، وان كان هذا على نحو هزيل وحسب ·

وبلغ هذا الاتجاه نحو تضييق مضمون اللاهوت حده الأقصى عند هيوم ، ولعله لم يتيسر الا لقلائل في زمانه من المؤلهين الطبيعيين أو التاليهين بلوغ هذا الحد البعيد · ومن المؤكد ان كانط تابعه الفلسفي لم يبلغ هذا الحد(*) · فعندما تحدث عن الشك ، استعرض كانط طابورا حافلا من الصفات الالهية · وعندما فعل ذلك ـ بطبيعة الحال ـ لم يعتمد على العقل النظرى ، ولكنه اعتمد على الأخلاق · اذ يتطلب المبدأ الأخلاقي في الانسان الها اخلاقيا قادرا وعالما بكل شيء ، وعادلا ييسر الاهتداء الى الخير الجامع Summum bonum الممكن ، ويكون الاهتداء اليه مرغوبا بلا حدود (٢٦) · وعلى عكس ذلك ، فان هيوم كان مستعدا ان لا يقول أى شيء عن الله باستثناء انه موجود (اعتمادا على الدليل البعدى عن مقدار النظام الملحوظ في العالم في أقل تقدير) · ولكن هل كان على المرء ان يذهب الى ما هو أبعد ، وان يسمى الاله عقلا أو فكرا ؟ · لقد خلص فيلو (احدى شخصيات محاورات هيوم) ـ على أى حال ـ الى ان الخلافات حول الطبيعة الالهية مجرد « خلافات شفهية » · واستبعد كل تشبيه لله بالعقول البشرية · وفوق كل ذلك ، رفض هيوم الربط بين الله والحياة الأخلاقية على أى وجه ، ورفض أيضا نسبة أى أوصاف له مثل النعمة الالهية والعدالة أو المحبة · وناسب هيوم الى حد الكمال تعريف من يناصر التأليه الطبيعي بأنه الانسان الذى يعتقد في وجود اله ، ولكنه ليس الها حيا أو شخصيا · وتذبذب البندول بعيدا عن « المؤلهين الطبيعيين » الأصل عند كلارك ، والذين توافقوا هم والمسيحيين في كل شيء خلاف الايمان ·

لن يكتمل الكلام عن الأزمة الدينية في القرن الثامن عشر ، اذا لم تتحدث عن حركتين وثيقتى الارتباط في الفكر ، يعنى « حركة التاليه الطبيعي النقدية » ، كما سماها سير ستيفن ليزلى و « العلمانية » · كما تكشفت أساسا عند محاولة صبغ الأخلاق بالصبغة العلمانية · ولقد كتب الكثير عن الحركة الأولى ، ولسنا بحاجة في هذا المقام لأكثر من تعريفها ، وذكر بعض أمثلة لها · واذا تصورناها تصورا ضيقا قلنا ان حركة

(*) ربما كان هذا الحكم بعيدا عن الدقة ، ولعله يعبر عن وجهة نظر المفكرين الانجليز ، ولكن الألمان وغيرهم لا يقبلونه بسهولة :

(٢٦) انظر بوجه خاص لكتاب نقد العقل العمل الجزء الأول ـ الكتاب الأول ـ والفصل الثاني القسم السابع فيما يتعلق بأوصاف الله عند كانط ·

التاليه الطبيعى تدل على الهجوم على الأدلة الخارجية ، أى على التصديق المطلق لوقائع التاريخ المسيحى ، كما رويت فى الكتاب المقدس • واذا فهمت فيما ارحب ، فانها تدل على الهجوم على الدين المنظم بوجه عام ، وعلى المسيحية والكنيسة المسيحية بوجه خاص • انها تمثل الجانب المدمر من حركة التاليه الطبيعى وكذلك حركة الالحاد التى نمت جنبا الى جنب هى وحركة التاليه الطبيعى « البناءة » • وازدادت الحركة النقدية للتاليه الطبيعى انتعاشا عندما ازدادت حركة الالحاد وهنا ، وأصبحت مثلما قال ستيفن « عتيقة ومهددة ابان العهـد الثورى » • وكان ستيفن يتحدث أساسا عن حركة التاليه الطبيعى الانجليزى ، ولكن فى الواقع ان الحركة النقدية للتاليه الطبيعى قد ازدهرت بصفة رئيسية فى فرنسا ، حيث تزايدت بعد نقض ميثاق نانت على يد لويس الرابع عشر • ولقد قيـل بارتباطها بتعصب الكنيسة ، واضطهادها ، وبرجال الدين الفاسدين • وأجمل فولتير روح الحركة التاليهية الطبيعية النقدية التى تجسمت فى صورة مشروعات ظهرت أثناء الثورة بعد اعلان التقويم اللامسيحى الجديد ١٧٩٣ » ، واقامة عقائد مخططة لكى تحل محل المسيحية • ولقد نادى « فولتير » سحقا للمدلسين Ecrasez l'infame ، فلماذا تسحق المسيحية ، لأنها انحدرت من التدليس والخوف ، ولأنها شجعت « أحلام المرضى » (وهذا تعبير هيوم) والخزعبلات والتعصب ، وأدت الى اندلاع الحرب والمذابح ، ولأنها دعت الى عبادة اله زائف قاس ولا أخلاقى — كما تكشف فى التوراة والعهد القديم بخاصـة — ولأنهـا سدت الطريق أمام التقدم الفكرى ، وأخضعت الناس لحكم القسس والطغاة ، ولأنها لم تك حتى نافعة ، كما قال هولبـاخ — الذى لم يتبع أى نـوع من المذاهب التاليهية الطبيعية ، ويستطاع العثور على المصدر الحقيقى لكل هـذه التحاملات والشرور التى عاناها الناس فى الخواطر التى ألفها الناس عن الله ، خصوصا الاله المسيحى •

وتبعا لما ذكره هولباخ ، فان ما ترتب على ذلك هو القول بضرورة فصل الأخلاق عن اللاهوت • فليس هناك « شيء تشترك فيه الأخلاق والمذاهب الوهميـة التى صـنعت بحيث ترتكن على قـوة مختلفـة عن الطبيعة » (٢٧) • فهل يعد الالحاد متوافقا هو والأخلاق ؟ • ورد هولباخ : بكل تأكيد أنه متوافق ، وكان يتبع فى هذا المقام تقليد بييربيل • ومع هذا فان فولتير قد ارتاب فى هذا الرأى ، واستمر هذا الموضوع موضع جدل كبير فى فكر القرن الثامن عشر : هل يعد الناس فضلاء ، وهل

(٢٧) La Moral Universelle ou les devoirs de l'homme — Holbach fondés sur la nature (١٧٧٦) التمهيد •

يستطاع الاعتماد عليهم للاضطلاع بواجباتهم الاجتماعية بغير ايمان بالله والكتب المقدسة · ولم يعتقد المؤلهون الطبيعيون ـ ومن بينهم فولتير ـ انهم قادرون ، ولكنهم كثيرا ما فرقوا بين « دينين » : احدهما للكتل البشرية الأمية التى كانوا يخشونها · » والدين المتحضر (مع استعمال عبارة روسو) الذى يطبع فى النفس صورة إله عادل منتقم » · والدين الأخير للمتنورين الذين لا يحتاجون الى مثل هذه المعتقدات الفجة للنهوض بواجبات المواطنة · وبدأت العجلة بالفعل تدور تجاه أخلاق أكثر علمانية وخالية من أى شوائب وهذا يتضح من محاورات هيوم ، حيث تناطح كلينث وفيلو حول هـذه المشكلة بالذات · وذكر كلينث ، الذى مثل الى حد ما موقف المؤلهين الطبيعيين : ان الدين حتى اذا كان فاسدا أفضل من لا دين على الاطلاق وان عقيدة الدولة مستقبلا ستكون « قوية وضرورية للغاية لتأمين الأخلاق » ، وان علينا ان لا نتركها أبدا · واحتج فيلو على ذلك بأن أى دين فاسد « لن يكون لصالح الأخلاق قط » ، حتى فى حالة العوام الفاوجين ، وان أى انتباه مستمر للخلاص الأبدى يتسبب فى ظهور أنانية ضيقة الأفق ، ويحط من مشاعر الجود · ولم يقل فيلو مثل هذا الرأى بالفعل ، ولكن من الواضح انه اعتقد ان الأخلاق قادرة فى ذاتها على تحقيق ما هو أفضل (٢٨) · وكان هذا هو موقف هيوم ، الذى ثار على الكالفانية ، التى شب وترعرع عليها وأراد استبعاد الدين من الاشراف على السلوك حتى يوضع علم أخلاق متحرر من الدوافع والثوابت الدينية · وكانت هذه أيضا رغبة الراديكاليين الفرنسيين ، وبخاصـة هولباخ وديدرو ، اللذين كانا أكثر اخلاصـا من هيوم فى هذا المقام ، واللذين رفضا فكرة « ازدواجية الدين » · وطالب هولباخ الذى الف كتابا فى الموضوع « بأخلاقيات الطبيعة » المقابلة للأخلاقيات الدينية · والمعتمدة على دافعى اللذة والألم والاحتياجات الاجتماعية ، مع الاسترشاد بالتجربة · أما ديدرو ، فانه اتجه اتجاها مماثلا تقريبا · وان كان لم يرض عنه رضاء كاملا ، لأنه بدا له خاضعا للحتمية · ويمثل ايرل شافتسبرى فى بداية القرن ، وكانط فى نهايته ، وجهة نظر وسط ، لم تكن فى حالة الاثنين أخلاقيات علمانية بمعنى الكلمة · فلقد اعتقد الاثنـان فى وجـود الله أخلاقى ، وفى نوع من العلاقة بين الأخلاق والدين · وفى الوقت نفسه ، لم يسمح كل من شافتسبرى وكانط بقيام الدين بالتزويد بدافع للفعل الأخلاقى فى شكل وصايا أو روادع · واهتدى شافتسبرى الى الدافع فى « الاحساس الأخلاقى الطبيعى » عند الانسان ، الذى لن يكون مكتملا

---

(٢٨) Dialogue concerning Natural Religion — Hume.
الجزء الثانى عشر ·

بغير الشعور بالتقوى نحو الله . وقام كانط بالشيء نفسه ، كما رأينا (٢٩) ، أى انه بدأ بالانسان الأخلاقى القادر على ادراك واجبه على نحو كامل بغير الله ، ولكنه ، تبين بعد ذلك انه فى حاجة الى الله حتى يجمع بين الفضيلة والسعادة . وأصر كانط دائما على القول باستقلال الأخلاق ، « حتى وان كان لا مناص من ان تؤدى الأخلاق الى الرجعى المدين » . تماما مثلما أصر فى موضوع « الصراع بين الكليات » فى الجامعة الألمانية على القول باستقلال الفلسفة عن اللاهوت .

ونبه كتاب لجوتهولد افرايم لسنج ، بعد التضرع ببعض أفكار من لايبنتز الى سؤال آخر : هل بدأ مفكرو القرن الثامن عشر تأمل امكان «تربية الجنس البشرى ؟ » أى هل بدأوا يفكرون بأسلوب التطور التاريخى للأفكار والمعتقدات الدينية ؟ . والى حد ما ، لقد بدأوا ذلك ، وسيزداد هذا الكلام وضوحا عندما نناقش فى فصل لا حق بزوغ التاريخانية فى الحركة الرومانتيكية . ومع هذا ، وعلى الجملة ، فانهم لم يفعلوا ذلك ، اذ استمر الجميع من متشددين (أورثوذكس) أو ممن انقطعوا عن هذا التشدد كالمؤلهين الطبيعيين والفيلولوجيين والملحدين ، يبحثون بفكرهم عن « الدين الحق أو الأخلاق (فى حالة الملحدين) على نحو مطلق ، وبلغة دالة على سكون التيار التاريخى (أى عكس ما تدعو اليه التاريخانية) . وسعى المؤلهون الطبيعيون ان يحل الدين الطبيعى (القديم قدم الخليقة) والذى لم يتغير ولن يتغير ، محل الدين السماوى . وعلى حد قول تيندال: « لابد ان يظل ديننا هو هو . فاذا كان الله لا يتغير ، فان واجبنا نحوه ينبغى أن يكون كذلك » (٣٠) . وعلى الرغم من ان هولباخ قد تنازل عن القول بنسبية العادات الانسانية ، الا انه قال الشيء نفسه عن الأخلاق . فلقد اعتقد فى وجود « أخلاقيات كلية » . هى هى عند جميع الناس ، فيما عدا مظهرها الخارجى . وكتب هولباخ : « عند أصحاب الاستعداد للتعقل ، الطبيعة لا تتغير . وتتركز المسألة حول كيفية التدقيق فيها واستنباط القواعد الأخلاقية الثابتة التى يتعين اتباعها منها » (٣١) كما ان كانط أو فولف لم يفكرا ــ بالنسبة لهذه الناحية ــ تفكيرا تاريخيا فى الدين والأخلاق . اذ بدا لكانط انه من الميسور العثور على مصدر الايمان

---

(٢٩) انظر ص ٦٢ .

(٣٠) Christianity as old Creation - Matthew Tindal.

انظر ملحوظة (١٣) الفصل الثانى .

(٣١) La Morale universelle - Holbach.

انظر ملحوظة رقم (٢٧) التمهيد .

الدينى فى الوعى الأخلاقى ، أو احساس الانسان بالشىء فى ذاته ، الذى لا يتغير • ومن المؤكد ان هيوم قد فكر فى الدين تفكيرا تاريخيا . ولكنه تماثل مع كثير من معاصريه الذين اكتشفوا أصل الدين . فاعتقد ان الدين يتبع طريقا دائريا فى التاريخ ، وانه ينحط فى أغلب الأحيان الى مجرد عبادة للأوثان (٣٢) •

ان الاحســـاس بالتطور التاريخى هو الذى جعل كتاب لسنج : « تربية الجنس البشرى » من علامات الطريق • فلم يقتصر الأمر على ان لسنج قد أدرك ادراكا أوضح من هيوم البعد التاريخى للدين ، ولكنه رآه كتقدم صاعد للوعى الدينى للانسان • والحق لقد كانت هذه الوسيله هى الوسيلة التى حل بها لسنج مشكلة العقل والوحى ، واعتقد انه ليس من الضرورى الانحياز فى الجدل المعاصر حول الموضوع • ومن الواجب ان ينظر للدين كوحى وككشف متقدم ، يزداد العقل تفهما له واستنارة به بمرور الزمان : « ان ما يقوم به التعليم بالنسبة للفرد ، قد قام به الوحى بالنسبة للجنس البشرى كله ، أى ان الحقيقة الدينية قد تكشفت للبشر على مراحل ، وعلى أقساط مثلما حدث – كما نستطيع القول فى نموهم » •

وهناك ثلاث مراحل تمر بها التربية الدينية للجنس البشرى • فى المرحلة الأولى – أى الطفولة ، ارتفع اليهود الى تصور وحدانية الله واقتصر هذا عليهم ، وكان ما استهواهم فى هذه المرحلة هو المعانى الحسية كالعقوبة والثواب ، ولكن بغير ايمان بحياة فى المستقبل : « غير ان المبادىء الأولى لا تناسب غير سن معينة » • وعلى هذا فلقد تجاوز البشر هذه المبـادىء الأولى ، التى وردت فى العهد القديم ، وتهيـأ الجنس البشرى لاســتقبال « الخطوة الثانية فى التعلم » ، وتناظر مرحلة الصبا أو المسيحية ، التى دعت الى اله عالمى ، والى نقاء الانسان من الداخل كاعداد لخلود الشخصية • ويقدر للبشرية ان تنمو أكثر فأكثر فتبلغ مرحلة النضج ، فتدرك عقلانيا

---

(٣٢) انظر فيما يتعلق بهذه النقطة الى الفصل الرابع الذى كتبه هيـــوم (القسم السابع) فى كتاب The Natural History of Religion عن Flux and Reflux of polytheism and Theism

انظر أيضا الى Frank Manuel فى كتاب The Eighteenth Century confronts the Gods. هارفارد ١٩٠٩ فيما يختص بالتفسير الـ Euhemerist historical للأساطير الدينية كتاليه تاريخى للملك أو البطل أو العبقرى • فى الأديان بوصفها مؤسسات سياسية أساسا من خلق الأمراء •

ما كانت تتقبله كوحي فحسب يوما من الأيام ، وان تطور الى ما هو أرقى تصورها لله والسلوك البشرى · ويلاحظ فى الختام ان نظرية لسنج كانت تؤمن بالنعمة الالهية ، وكانت غائية · وبهذه الصفة فمن غير المحتمل ان تصدر عن غير التنوير الألمانى ، الذى لم يتصف اطلاقا بعدائه للدين أو عدائه للمسيحية كالتنوير الفرنسى · فعند لسنج . كان التيار التاريخى خاضعا لتوجيه الله من البداية الى النهاية ، رغم ان الانسان يساق فى نهاية المطاف الى « اتباع الاستدلال بينه وبين نفسه » · وكما حدث فى حالة تعلم الفرد ، ولما كان من العسير تحقيق كل شيء دفعة واحدة ، فان قدرات الانسان لم تتبع فى نظامها أى اتجاه عشوائى · وهذا ما راعاه الله أيضا فى وحيه · اذ اضطر الى اتبـاع نسق معين فى رسالته الى البشر ، وهكذا فى النهاية لابد ان نستخلص ان لسنج كان أيضا من المؤمنين بالمطلق · فهناك خطة الهية للتعلم : « انها بشارى أبدية » جديدة يتبعها الجنس البشرى ، وما استحدثه لسنج وسيطر على الهيجلية هو الاعتقاد بأن هذه البشارى الأبدية ستنكشف مع الزمان . وهو ما يعنى حدوث اتساع فى الوعى الانسانى ·

---

(٣٣) Gotthold Ephraim Lessing – تثقيف الجنس البشرى Die Erzlehung des Menschengeschtchts ١٧٨٠ – من جمع D. Haney كولومبيا ١٩٠٨ ص ٣٤ – والقسم الخامس ·

(٤)

أنساق الطبيعة

كما اسلفنا ، لم يتولد عن سؤال الطبيعة فى القرن الثامن عشر اضطراب فكرى مماثل لما حدث فى القرن السابق ، وان كان من العسير توقع ذلك فى أعقاب عمالقة مثل جاليليو ونيوتن · واستمر الاهتمام بكل جوانب الطبيعة بأعلى قدر · والحق ان كلمة طبيعة قد اصبحت كلمة السر للقرن الثامن عشر · فلقد منحت الكثيرين سلطانا جديدا وكذلك معايير ومبادىء وقوانين جديدة مميزة · بل لقد خوطبت الطبيعة وكأنها اله ، كما حدث فى مناجاة البارون هولباخ الشهيرة : « ايتها الطبيعة ، يا سيدة كل الكائنات ! · الخ » غير أننا فى هذا الفصل لن نتناول غير الطبيعة اللابشرية · فلقد تساءل الفيلسوف فى كتاب القاموس الفلسفى لفولتير عن الطبيعة وقال :

« من أنت أيتها الطبيعة · فمنذ خمسين سنة ، وانا ابحث عنك،ولم اعثر عليك بعد ! · هل أنت فعالة وايجابية على الدوام ؟ هل انت سلبية ؟ هل قامت عناصرك بتنظيم نفسها ، مثلما تقوم الماء بترسيب نفسها على الرمال ، والزيت على الماء ، والهواء على الزيت · هل لك عقل يوجه افعالك ؟ » (١) ·

وجاء جواب الطبيعة ملغزا · فلقد انتظم عالمها وفقا لقوانين رياضية ولكنها لا تعرف عنها شيئا ، كما قالت · ولا الانسان قادر على معرفة أى شيء عن المبادىء الأولى · ومع هذا فان أى متشكك سيقر بان فولتير قد

(١) Voltaire - Dictionaire Philosophique مادة Nature.

الف صورة واضحة رائعة لما هى عليه الطبيعة ، حتى وان لم يكن قد عرف ما هى • ولربما امكن وصف هذه الصورة بالنسق أو السيستم • غير ان فولتير كان سيحتج على ذلك • والواقع ان كثيرين من فلاسفة الطبيعة قد انشأوا أنساقا للطبيعة ، وبعضهم سماها كذلك فى عصر يفترض أنه لا يعتقد فى الانساق : ومن بين هذه الانساق ، يبرز نسقان كنمطين عامين • ولنسميهما : النمط الساكن والنمط المتحرك • أو التحولى transformist ويرمز الى النمط الأول نصب قبر نيوتن فى كنيسة وستمنستر بلندن (اكتمل سنة ١٧٣١ — لوحة ٧) • وكان هذا النمط سائدا حتى نشرت الاجزاء الثلاثة الأول من كتاب الكونت بوفون « التاريخ الطبيعى » ١٧٤٩ ، وهو سفر ضخم قصد به تثقيف الجماهير ، وفيما بعد تدوق سيل من الافكار ممثلة للمنسق الثانى ، وربما يعد الكثير من التماثيل النصفية المعاصرة لبوفون رموزا له ، بما فى ذلك التمثال الذى صنع بتكليف من التاج الفرنسى ، والمودع فى اللوفر • ومع هذا فعلينا ان نذكر ان افكار النمط التحولى أو المتحرك قد تعرضت لمقاومة عنيفة حتى بين العلماء ، بما فى ذلك بوفون ذاته ، وبخاصة مسائل الأنواع البيولوجية • ومع هذا فقد كان التيار حقيقيا بما فيه الكفاية • ولكى نوضحه يلزم ان نضع بين الفكرتين (النمط الساكن والنمط المتحرك) فكرة ثالثة فى النظر الى الطبيعة • وهذه الفكرة — التى اتسمت برخاوتها بحيث يتعذر تسميتها نسقا — قد قام ببحثها كل من بوفون وديدرو فى منتصف القرن وقد يصح تسمية هذه الفكرة — على غرار ما فعل ديدرو — بالفكرة التجريبية • وتعتمد على الوثوق بالتجربة اكثر من الرياضيات باعتبار الرياضيات شديدة الحصر مما يصعب قراءتها للطبيعة •

ولقد وصف الأب بلوش Pluche الطبيعة فى أحد كتبه الكثيرة فى الثقافة الجماهيرية فقال : « لا جديد تحت الشمس ولا نتاج جديد ، ولا وجود لانواع لم توجد منذ البداية » • وهذه الحقيقة ، كما سماها • تمثل الطبيعة الساكنة • وكانت من الفروض الشائعة على نطاق واسع اثناء حياته • وهى فى نهاية الامر نتاج لخليط من الافكار الافلاطونية والمسيحية — وبخاصة القصة التوراوية للخليقة ، والتى تقول ان الله خلق العالم كاملا فى ستة ايام ، فى كل صوره واجزائه ، على أن بلوش

---

(٢) Abbé Pluche « تاريخ السماء » Wren — لندن ١٧٥٢ الجزء الثانى ص ٢٠٢ . أما الأصل الفرنسى للكتاب وعنوانه Histoire du Ciel والذى عجزت عن الرجوع عليه فظهر ١٧٣٩ •

عندما اطلق أول متفجراته ، التى نشرها فى ثلاثينات القرن الثامن عشر، فانه قد حصل على تأييد لهذه الوسيلة فى النظر الى الأشياء ، لا من رجال الكنيسة فحسب ، بل وكذلك من أنصار التاليهية الطبيعية ، أى ليس من الدين وحده ، وانما من العلم ايضا • فلقد عززت الفزياء النيوتينية الجديدة وجيولوجيا السويدى كارل فون لينيه والمذهب السابق لحركة الاصلاح الدينى ، مصداقية هذه النظرة الى الطبيعة ، كما احدثت نفس التأثير ايضا الاحوال السياسية الساكنة أو المستقرة ، التى سادت أوربا بين ١٧٤٠ — ١٧٥٠ (٣) • وربما اخترنا للتعقيب من بين السنة حال النسق الساكن للطبيعة ، ثلاثة رجال كانوا فى المجالات الاخرى مختلفين تماما : بلوش نفسه وفولتير وكارل فون لينيه • ولقد الفوا جمعيا كتبا هامة عن الطبيعة (فى مستويات مختلفة) ابان ثلاثينات القرن الثامن عشر •

كان نويل — انطوان بلوش أعظم مروج للكتابة العلمية فى عصره • اذ طبع كتابه The Spectacle of Nature (١٧٣٢) ثمانية عشرة طبعة فى فترة وجيزة • وترجم الى اللغات الأوربية الأساسية • وقد كتب لتثقيف النشء • نافس الكتاب فى شعبيته Magnum Opus لبوفون الذى ظهر فى وقت لاحق ، وكان بلوش يكتب كأحد الاتقياء الكاثوليك ، وان كان يكتب كواحد من الذين رفضوا المنشور البابوى الذى أصدره البابا كلمنتى الحادى عشر ونحى فيه اليانسينيين ، وكان على اتصال دائم بالعلماء والأدباء فى باريس • ورغم أنه اقتبس براهين وليم درهام فى كتاب Physico Theology ١٧٧٣ — وهو أيضا من الكتب التى ذاعت على نطاق واسع — الا ان بلوش كان على دراية بآخر ما ظهر فى العلم ، فكان يطلع على منشورات الاكاديمية الفرنسية للعلم والجمعية الملكية فى انجلترا وعلى أعمال نيوتن ومالبيجى Malpighi وسوامردام Swammerdam وفان لافنهوك Leeuwenhoek وعلى أعمال رينيه انطوان فرشو دو ريمور Réaumure ، وكان يستشيره ليس فقط فى موضوع الحشرات التى تخصص فيها ، وانما أيضا فى مخطط كتابه بأكمله ، وتميزت رسالة بلوش باعترافها بالنعمة الالهية وبتركز الأشياء حول الانسان وبالتفاؤل • وفى كتاب Spectacle طرح أمام أعين قارئه فى تسعة أجزاء المنجزات المدهشة للنعمة الالهية ، بدءا بأهون الأشياء ثم

---

(٣) اشار الى هذا النظير السياسى Norman Hampson فى كتاب The Enlightenment بلتيمور ١٩٦٨ ص ٨٧ — ٨٨ •

يرتفع درجة بعد أخرى على سلم الوجود حتى يصل الى النظام الشمسى والكواكب . فكل شىء فى الوجود قد خلقه خالق حكيم وفقا لمخطط ، ولخير الانسان . ولا يخفى أن بلوش قد شارك فى النظرة المتفائلة للكون فى انجلترا والتى سادتها الاغسطينية عن الفزياء اللاهوتية ، وكذلك نظرة لايبنتز والكسندر بوب : « فكل ما هو كائن صحيح » لأن الله خير ، ويرغب فى توصيل خيريته الى الخليقة عبر العديد من الطرائق . ولا سقطات فى الطبيعة . اذ يمثل عالم الطبيعة عند بلوش أفضل العوالم الممكنة . وفضلا عن ذلك ، فكل شىء قد خلق مكتملا وليس بحاجة الى مزيد . وازدادت الطبيعة الساكنة فى طبيعة بلوش افصاحا عن نفسها فى كتابه : « تاريخ السماء » ١٧٣٩ والذى سبق ان استشهدنا به : « فعلى الرغم من ان الله قد خلق انواعا مدهشة من الاجسام المنظمة ، الا أنه فى نفس الوقت قد جعل عددها محدودا . ولن يستطيع أى فعل أو مصادفة يمكن تخيلها ، اضافة أى جنس جديد من النبات أو الحيوان لتلك التى خلق جرثومتها وصمم شكلها . وبالمثل لقد خلق الله عددا من العناصر المختلفة ، وبذلك نوع فى مشهد الكون ، ولكنه حال دون تحطم هذا الكون بفضل ثبات الطبيعة وثبات عدد هذه العناصر » . وعرج بلوش عن طريقه لكى يؤكد ان الحركة لن تنتج شيئا من ذاتها ، ولكنها « مجرد معلول للثابت وان كانت الحركة ترجع اكثر من ذلك الى حرية ارادة الخالق » . وفى البدء نظم الله القوانين الثابتة والبسيطة للحركة تنظيما نهائيا . ثم ركن الى الراحة فيما بعد : « بعد ان انتج ما هو ضرورى لديمومة العالم » (٤) .

وانتقص فولتير من الأب الطيب بلوش لبساطة افكاره عن الطبيعة ، وبخاصة ما قاله عن تركز كل شىء على الانسان : « ان المسيو رئيس الدير (لسان حال الأب بلوش) فى كتاب The Spectacle of Nature كان مسرفا فى عشق الذات amour propre فخدع نفسه ، واعتقد ان كل شىء قد صنع من اجله (٥) » على ان فولتير لم يتخذ هذا الموقف ، أو بالاحرى لم يصر عليه الا تدريجيا ، ففى وقت ابكر ، أى فى ثلاثينات القرن الثامن عشر ، عندما قدم فولتير النيوتينية الى فرنسا ، لم تك نظرته الى الطبيعة بعيدة الاختلاف كثيرا عن نظرة بلوش ، وان كان فولتير

---

(٤) Abbé Pluche — نفس المرجع (انظر ملحوظة لمرة ٢) ص ٢٧ و ١٩٢ و ٢٠٣ .

(٥) La Philosophie ignorant - Voltaire (١٧٦٦) (Première question).

قد كتب كواحد من انصـــار التأليهية الطبيعية ، وليس كواحـد مـن المسيحيين · وعنى فولتير فى كتاب « عناصر فلســفة نيوتن » ١٧٣٨ بالدفاع عن العلل الغائية ضد الديكارتيين · فديكارت بعد أن ذكر أن العـالم مازال فى عمليـة نمو قد أغرانا على أن نقول : « اعطونى مادة وحركة وساصنع لكم العالم » ، ولكن لايخفى أن هذا خطأ · فكما قال نيوتن : يتعذر وجود معلول بلا علة ، ومن ثم فلابد أن تكون هناك علة لا مادية أولى ، أو كائن اسمى قد خلق كل شيء ، أى العالم ــ الآلة برمته ، وكلا من المادة والحركة ، والقوانين التى تسيرها · وهكذا كانت الطبيعة عند فولتير ــ كما كان الحال عند بلوش واللاهوت الطبيعى بوجه عام ــ سلبية أساسا ، تتلقى انطباعاتها الأصلية ودعمها المتواصـــل من قوة اسمى · وكان فولتير متفاءلا أيضا فى هذا الوقت الابكر · فهو لم يقل بالضبط ان العالم قد صنع من أجل الانسان ، ولكنه قال : « ان ما سيعد سيئا بالاضـافة اليك ، سـيبدو متسما بخيره فى التنظيم العـام » · و « ان هناك قدرا من الخير أكبر من قدر الشر فى العالم » وان هناك أوقات سكينة فى التاريخ أكثر مما يوجد فيه من جرائم ومصائب (٦) » ·

ولم يتخل فولتير قط عن هذا الموقف العام ، ولكنه غير اهتماماته فى خمسينات القرن الثامن عشر ، ثم غيرها مرة أخـــرى بعد ١٧٦٥ · فبعد أن توجع على مصائب الحياة البشرية ، انقض على التفاؤل الكونى للايبنتز وشافتسبرى ، ومروجى الثقافة مثل ألكسندر بوب وبلوش ، وفى مواجهة كارثة طبيعية مثل الزلزال الكبير فى لشبونة ١٧٥٥ بدا شعار : « كله تمام ــ Tout est bien ــ غريبا حقا ــ وليس من شك فى أن كل شيء قد نظمته العناية الالهية ، ولكن من الواضح أيضا أنها منذ عهد طويل لم تتدخل ، أو تنظم « خيرنا فى الحاضر » · واتجه فولتير الى تأمل الطبيعة التى لاتبالى بالانسان ، والتى تقوم امبراطوريتها على الدمار ، الذى لا يشعر الانسان بأى شعور بالقرابة بهذه الطبيعة · واقسم منكرا دور أفلاطون وأبيقور فى توجيه بيل « الذى كان عظيما بقدر كاف ، لأنه استطاع أن يعمل بلا أنساق » ، ولأنه علم الناس كيف يتشككون (٧) · على أن فولتير لم يشك فى وجود قوانين ثابتة وأشكال

---

(٦) Elements de philosophie de Newton - Voltaire,
الفصل الأول ــ De Dieu

(٧) انظر بوجه خاص الى Le poème sur le disastre de Lisbon ١٧٥٦ والى Candide ١٧٥٩ بالطبع لمعرفة هذه المرحلة الوسطى فى تفكير فولتير عن الطبيعة ·

للطبيعة أو اله للطبيعة • وكما سنرى ، لقد اضطر فولتير فى الواقع الى التخفيف من سخريته من أنصار النعمة الالهية ، حتى يستطيع أن يدافع عن مذهبه ضد الماديين •

وفى الوقت نفسه ، هناك مذهب آخر سرعان ما نافس مذهب نيوتن فى شهرته ، وأكمله من الناحيـة البيولوجية ، واسترعى أنظار الجماهير • انه Systema Naturae للينأوس ، الذى كان عالما أصيلا طموحا يتطلع الى وصف العالم البيولوجى الفسيح ، وتصنيفه ، بعد أن تعرف اليه فى رحلات الاستكشاف ومن الميكروسكوب ، ولكى يحول الفوضى الى نظام ، اخترع ــ كما هو معروف ــ نظام المسميات العلمية ذات الحدين binomial system of nomenclature للنباتات والحيوانات • وما هو ليس معروفا تماما فى أغلب الظن هو ان لينأوس كان رجلا تقيا ، رأى فى الطبيعة مخططا لله « الخالق الأعظم وحافظ كل شىء » ، وكتب ان الأرض تشبه المرآة التى ترى فيها السماء نفسها ، مثلما يعكس الانسان صورته فى أى مياه آسنة (٨) » • واكتشف لينأوس هنـاك الأنواع الثابتة الموجودة ــ كما أعتقد فى وجود عقل الهى سبق الخليقة ، التى وضع أسماء لمختلف جوانبهـا ، ورآها ليست قابلة للتعديل بالاضـافة أو الاستنزال ، وبعد أن تقدم لينأوس فى السن ، ثارت فى نفسـه بعض الشكوك ، واستبعد فى الطبعات الأخيرة لكتابه ما سبق ان قاله عن عدم ظهور أية أنواع جديدة • ولكن فى هذا الوقت ، اعترف بنظام لينأوس فى كل أنحـاء أوربا ، واعتبر دليلا على ثبات الأنواع ، وكافح فى الاتجـاه ذاته مذهب التكون القبلى Preformation • وهذا المذهب عبارة عن النظرية التى وضعها مالبيجى وسوامردام فى القرن الماضى • وفيه يقال ان البويضة الانثوية تحتوى فى الجنين على كل الأجزاء التى تنمو وتتفتح فيما بعد فى الجسم الحيوانى • وهكذا فبالرغـم من ان دوريمور كان متأرجحا مثل لينأوس بعض الشىء ، الا أنه اعتقد أن أجزاء الفراشة موجودة فى اليرقة • ومن آثار هذه الفكرة ، كمـا شـاعت فى أوائل القرن الثامن عشر ، انها وضعت حدا للناحية الخلاقة فى الطبيعة ، ونسبت الى الله القدرة الكاملة على صنع الجرثومة ، التى تخرج منها الأجسام • وبذلك تضافر العلم والدين فى مؤازرة النظـام السـاكن للطبيعة ، بل وفى دعمه وتقويته •

---

(٨) Phiolsophia botanica - Linnaeus ١٧٥١ ذكرهـا Norah Burlie فى كتابه The Prince of Botanists لندن ١٩٥٣ ص ٩ •

ومع هذا ، فلم تتأخر معارضة هذا النظام ، وانبعثت المعارضة . وما صحبها من تلمس للبحث عن نظام دينامى بديل ، من جملة عوامل : الرغبة فى تحرير العلم من المقدمات الدينية ، وفكر لايبنتز ، واكتشاف الحفريات ، التى يسرت احتمال ان تكون بعض الأنواع قد تعرضت للتغير أو ربما للاختفاء ، بالاضافة الى التجارب الناجحة فى التدجين التى تاثر بهـا حتى لينـاوس ، والتطورات الجديدة فى الفكر الجيولوجى والجدل حول المنهج العلمى ، الذى زعزع الافتراضات الوطيدة عن طبيعة الطبيعة ، وربما أيضا التغير فى المناخ السياسى ، وبخاصة فى أوربـا ٠

وعلى الرغم من أن ديدرو لم يكن عالما ، الا أنه أدرك رياح التغير على نحو رائع فى كتيب جمع أفكاره ، التى كتبت فى منتصف القرن ٠ فلقد قرأ لايبنتز ، وعرف فيلسوفه المفضل بيكون، واستثارته البيولوجيا الجديدة ٠ وكما حدث فى حالة خواطر باسكال ، حدث الشىء نفسـه لديدرو ٠ فلقد نشر كتابه « أفكار فى تفسير الطبيعة » ١٧٥١ ، وقد ظهرت طبعة مزيفة له ١٧٥٤ ، ويتالف الكتاب من الأفكار التى تواردت لخاطره تباعا ، ولم تكن متوافقة تماما ٠ والظاهر أن غرض ديدرو الأول كان توطيد تفوق ما دعاه بالفلسفة التجريبية على الفلسفة العقلانية ٠ اذ عنت الفلسفة العقلانية فى نظره خليطا من الميتافزيقا الرديئة واسوأ أنواع الرياضيات ٠ فما الذى جعل العلم لايحرز سوى القليل من التقدم حتى ذلك الحين ؟ ان هذا يرجع الى أن « العلوم المجـردة » قد شغلت أفضل العقول أمدا طويلا ، ولم تحقق أكثر من نتائج واهنة ٠ وعلى الرغم من أن ديدرو كان فى ذلك الحين مصاحبـا للعـالم الرياضى دالمبير فى مخاطرتيهما المشتركة ، وهى تاليف الانسكلوبيديا ، الا أنه أدار ظهره للرياضيات ، وأفصـح عن نبؤته ــ وهى واحـدة من أعظم نبؤات القرن الثامن عشر ، واشنعها خطأ ٠ وتقول هذه النبوءة : انه قبل مرور مائة سنة ، لن نستطيع أن نذكر أسماء ثلاثة علماء هندسـة فى أوربا ٠ اذ تمثل الوقائع المشاهدة المنتقاه من التجربة الثراء الحق للفلسفة ٠ ومع هذا فان الفلسفة العقلانية اما أعمت نفسها عن الحقائق ، أو سبقتها باصدار أحكام سابقة لأوانها ٠ أما الفلسفة التجريبية ، فهى أعظم جلدا وصبرا ، لأنها لاتتوقف عن بحث الوقائع وفحصها خلال قرون بأكملها ٠ ولاتعرف ما الذى سيتمخض أو لا يتمخض عن جهدها ، ولكنها واثقة انها ستكتشف فى النهاية شيئا حقيقيا فى الطبيعة ٠ وبعبارة أخرى ، أعلن التجريبيون الحرب على الانساق ، وبذلك انفتحت الطبيعة أمام التفسيرات

الرياضية الجديدة والأقل جمودا • ومن الطريف ان نلاحظ بهذه المناسبة ان الذوق المعاصر فى الحدائق ، قد سجل بالمثل ابتعادا جزئيا عن النماذج الرياضية ، وبخاصة فى انجلترا •• ولقد مثلت « الحديقة الانجليزية » كما تسمى ــ التى يمكن أن نرى نموذجا لها فى ستاورهيد ــ البيت الجديد لأسرة هور Houre احد أصحاب البنوك ــ الطبيعة فى مظهر أكثر « طبيعية » وأقل هندسية من الحديقة الفرنسية الخاضعة لمخطط صورى ، كما تصورها لونوتر Le Nôtre ومقلدوه • ومع هذا ، فلعل دوافع هذا التغير فى الذوق كانت سياسية بقدر كونها مرتبطة بالتذوق الفنى • واعتقد شافتسبرى وغيره ان الحرية الجديدة فى تصميم المناظر أنسب لشعب متحرر كالانجليز من الحديقة الفرنسية ، التى بدأ الآن الربط بينها وبين الحكم الأوتوقراطى •

على ان ديدرو كان يبذل جهدا كبيرا محاولا الاهتداء الى نسق يخصه • ولم يتردد فى استعمال كلمة système « نسق » على نحو بعيد عن الانتقاص • فهل هذه مفارقة ؟ بطبيعة الحال ، يتوقف الرد على هذا الاستفسار على المعنى الذى نسبه ديدرو ومعاصروه للكلمة • ويفترض بوجه عام ، ان عداء الانساق كان من سمات فلسفة القرن الثامن عشر • وبمعنى ما انها كذلك • ألم يؤلف كوندياك كتابا ضد الانساق ، وألم ينضم فولتير الى كورس المطالبين بعدم الاعتراف بهذه الانساق بعد أن استشهد بنيوتن • وقد ضم هذا الكورس أيضا الانسكلوبيديين ؟ غير أن قلائل هم الذين تشابهوا مع هيوم الذى اعتقد أن قدرة العقل الانسانى مقصورة على أدراك المظاهر ، وأثار الشك فى منطقية قوانين الطبيعة ، وثباتها • وغنى عن القول انه كانت هناك انساق جيدة وأخرى رديئة • واعترف حتى كوندياك بذلك • اذ يعد نسقا ميتافزيقيا كالذى جاء به ديكارت ، ولم يعترف بالتجربة من الانساق الرديئة • والأمر بالمثل فيما يتعلق بالنسق المغلق الذى لايعترف بالوقائع الجديدة أو كما كان فولتير سيقول : النسق الذى يزعم معرفته المبادىء الأولى (والتى يجب عدم الخلط بينها وبين العلل الغائية ، التى اعتقد فولتير فى وجودها) فنحن قادرون على معرفة أن الله خلق الكون ، ولكننا لانستطيع آن نصف الجاذبية الا وصفا ظاهريا (أى ليس فى مقدورنا النفاذ فى ماهيتها) • ولكن كانت هناك أيضا انساق جيدة • وفى الواقع رغم ما قاله دالمبير فى الحديث الاستهلالى للانسكلوبيديا (٩) ، فان الموجة الابتدائية للنفور

(٩) «Le goût des systèmes, plus propre à Flâter l'imagination qu'à éclairer la raison, est aujourd'hui presque absolument banni des bons ouvrages» دالمبير

من الانساق قد بدأت تخمد بعض الشيء في نفس هذا الوقت الذى كتب فيه ديدرو « خواطره » • ومما له دلالة ان تظهر كلمة « سيستم » في عناوين كتب هامة عن الطبيعة للعالم بيير دو موبرتوى de Maupertuis (١٧٥١) ، وبعد فترة صغيرة عند هولباخ (١٧٧٠) • وبعد ان وضع ديدرو مشروعا لنوع من النسق يتبع الفلسفة العقـــلانية ، فانه اتجــه الى وضع مشروع لنوع آخر يستطيع أن يرضى عنه • ومن جهة ، كان « وضع النسق » مثلا أعلى مبنيا على الزعم بأن هناك مبدأ مفردا يستطيع أن يوضح فى نهاية الأمر كل الظواهر المعروفة ، وان يجمع بينهـــا ، بالاضافة الى الظواهر التى مازالت فى طريقها للاكتشاف • وقال ديدرو : أن الطبيعة تماثل امرأة تعشـــق التخفى ، وانهـا عندما تكشف نقابا تلو الآخر فانها تبعث آمالا عند أولئك الذين يثابرون فى متابعتها » ، بأنه سيجيء اليوم الذى ستعرف فيه شخصيتها بالكامل «(١٠)» • وحبذ ديدرو أيضا الفروض الجريئة التى توحى بها بعض الوقائع ، ولكنها تشطح وتسبق الوقائع ، وينفر منها الخيال • وديدرو بوصفه أديبـا فانه اعترف بأهمية الدور الذى تقوم به عبقرية الخيال فى العلم ، والشعر أيضا • واعتمد على مثل هذه الفروض هو وبوفون ، وطبعا كل الملتفين حول هولباخ ، فأنشأوا نسقا ديناميا جديدا للطبيعة ، جاء مختلفا أساسا هو والنسق الساكن الذى دافع عنه فولتير وآخـــرون • ولايخفى أن ديدرو لم يتبع نصيحتــه اتبـــاعا كاملا عن الفلسفة التى تقتصر على « الفلسفة التجريبية (١١) » •

وساعدت التيـارات الجديدة فى التفكير الجيولوجى والبيولوجى بقدر كبير فى الهام النظرة الدينامية • وكان الكونت بوفون المشرف العام على حديقة الملك Jardin du Roi من الشخصيات الأســـاسية ، التى ساعدت على أحداث هذا التغيير فى الفكر • وعلى الرغم من أنه كان عدوا معترفا به للانساق ، الا أنه سعى للاحاطة « بالطبيعة وبوجه عام » فى كتابه الانسكلوبيدى « التاريخ الطبيعى » • والذى ــ كما أسلفنا ــ بدأ فى الظهور ابتداء من ١٧٤٩ • ولم يكن بوفون ملحدا ، الا أنه حـاول الربط بين التاريخ الممتد من أصل النظام الشمسى الى ظهور الانسان على

---

(١٠) Pensées sur l'interprétation de la nature - Diderot نمرة ٤٤ ، ١٢

(١١) انظر نفس المصدر لمعرفة تفرقة ديدرو بين الفلسفة العقلانية والفلسفة التجريبية برقم ٢٣ •

الأرض ، بغير اشارة الى العلل الغائيـة · وقال ينبغى أن لانخلط بين الفزياء واللاهوت · ولا رجوع الى أى علل خارج الطبيعة · وكان من المحتوم أن يتسبب هذا الوضع فى خلق المتاعب لبوفون مع كاية اللاهوت فى باريس ، التى أرغمته على انكار نظراته عن أصل الأرض ، باعتبارها متعارضة مع الكتب المقدسة · غير انه فى الجزء المسمى «عصور الطبيعة» ـ وهو أشهر أجزاء كتاب التاريخ الطبيعى ، الذى لم يظهر حتى نهـاية حياته ، عاد بوفون الى موقفه القديم ، وفسر كيف تكونت الأرض فى البداية من صدمة مذنب بالشمس ، وكيف بردت هذه الكتلة المصهورة أصلا شيئا فشيئا فسمحت بتكثف الصخور والجبال ، وكيف غمرت المياه كل الأرض ، وتشكلت كتل الأرض ، وانتهى الأمر بظهور الحياة ، لايخفى ان الحقب الست عند بوفون هى المقابل الطبيعانى للأيام الستة للخليقة ، التى ذكرت فى الكتب المقدســـة · ولكن أهم شىء يجب أن نلاحظه هنا انه قد بزغت من تأملاته الجيولوجية لا مجرد نظرة جديدة الى عمر الأرض ـ ولقد حسب بوفون ان التاريخ الذى تحدث عنه قد احتاج الى ٧٤٫٨٣٢ سنة (وفى جلساته الخاصة قال بل ملايين السنوات) ـ وانما التأكيد الجديد على ناحية الطفرة فى الطبيعة · ويستأهل التمهيد لكتاب « الحقب » الاستشهاد به فى هذا المقام ·

«على الرغم من أنه يبدو للوهلة الأولى أن وقائع الطبيعة لا تتغير ·· الا أن النظرة المدققـة تبين أنهـا تعرضت لتحولات متتابعة ، وأنها قد خضعت لتكوينات جديدة ، وطفرات فى كل من المادة والصورة ····· ولن نستطيع أن نشك فى أنها اليوم مختلفة عما كانت فى البداية ··· هذه هى التغيرات المتنوعة التى نسميها حقب الطبيعة ، والتى توجد فى حالات مختلفة » ·

نعم لقد توقف بوفون ـ كمـا لاحظ جون جرين (١٢) ـ قبل أن يهتدى الى نظرة مكتملة ناضجة مطردة للتغير الجيولوجى ، وأصر على القول بأن التكوين الأصلى للجبال قد ظل من ناحية أساسية كما هو حتى اليوم· وفضلا عن ذلك ، فان كل شىء يحدث تبعا لمخطط وضعه الله ، وظهرت فى « نظرته الأولى للطبيعة » التى ضمنها استهلال الجزء الثانى عشر من طبعة ١٧٦٤ من كتاب التاريخ الطبيعى مسحة غائية . اذ أكد بوفون أن الطبيعة من خلق الله ، وأنها اكتسبت قوتها من « القوة الالهية أى من الجزء الذى كشف عن نفسه من هذه القوة الالهية ، وأن هدفها هو الحركة والحياة »·

---

(١٢) The Death of Adam - John Greene. جامعة ايوا ١٩٥٩ ـ ص ٧٥·

وعزز الاتجاه الحيوى فى البيولوجيا مزاعم فكرة الطبيعة الدينامية. وهناك تجربتان بوجه خاص قد أحدثتا أثرا عميقا : الأولى اكتشاف ابراهام ترمبلى Trembley ١٧٤٠ لما يحدث لبعض الكائنات الحية المائية من استعادة لكيانها الأصلى بعد تمزيقها اربا ، ودراسة الأب نيدهام ١٧٤ للدوبية ، التى اثبتت فكرة التولد التلقائى للحياة · ولابد أن نلاحظ ان نيدهام قد عمل مع بوفون الذى كان قدم شرحا فعليا لنظريته فى الجسيمات العضوية · واعتقد ان هذه الجسيمات المشهورة أو الجزئيات منظمة فى أجسام حية من أثر قوة فطرية فى الطبيعة ذاتها (وسماها moule intérieur أو جنين كاذب داخلى) وفى الوقت نفسه تقريبا ، تراهن موبرتوى رئيس أكاديمية العلوم ببرلين على ظهور تنويعات فى الانماط البيولوجية الوطيدة اما بالمصادفة أو الخطأ يستطاع تثبيتها بالوراثة وبذلك تخلق انواعا جديدة · وبعد ذلك بفترة وجيزه ، جاء اكتشاف البرخت فون هالر Haller لاستمرار الرعشة العضلية بعد وفاة البدن ·

وكان من اثار كل هذه التأملات فى العملية التوالدية ، الايحاء بتصور جديد للمادة ، على ان لها القدرة على التنظيم الذاتى ، وانها قادرة على القيام بدور فعال · وتساءل بوفون : هل يجوز القول بأن هناك نوعين من المادة ـ واحدة حية ، والأخرى ميتة أو مجرد خامة ؟ · وكيف بدأ النوع الأول ؟ هل كانت صفة الحياة والقابلية للحياة من الخصائص الفزيائية للمادة ذاتها ؟ · ورفض موبرتوى الثنائية الديكارتية ، ونسب للمادة قدر من الفكر قد يفسر التولد التلقائى وانبعاث أنماط جديدة · وعلى الرغم من ان كلا من بوفون وموبرتوى لم يكونا من الماديين ، الا ان فروضهما قد ساعدت على تزويد الماديين بالوقود · ولكن كان هناك سبب قوى آخر لموجة الفكر المادى فى فرنسا : أنه التعصب المعادى للدين · فقد قامت شخصيات مثل هولباخ وديدرو بالبحث عن وسيلة ما لاستبعاد الله تماما من نسق الطبيعة ، وكعلة أولى أيضا · وأرشدهم الفكر العلمى المعاصر الى كيف يفعلون ذلك · فبوسعهم أن يضفوا على المادة صفات كانت فيما مضى من صفات الخالق وحده · وكان هذا ما فعله هولباخ فى كتاب « انساق الطبيعة » الذى استعاض الله بالطبيعة · وارتبط برهان هولباخ جميعه بتصوره للمادة · فالطبيعة تتألف من المادة والحركة فقط · ولكن المادة ليست ميتة ، كما اعتقد الفزيائيون ، ولكنها فى حركة دائبة · فمن اين جاءت الحركة ؟ وأجاب هولباخ : « أجل · اذا كنا نتصور المادة ككتلة من المادة الميتة خالية من كل الصفات ، وانها سالبة ، فاننا سنكون مرغمين

للبحث خارج الطبيعة عن مبدأ حركتها ، ولكن الحق ان الطبيعة فى جملتها تتحرك وفقا لماهيتها » ، ومن ثم فانها تكون قادرة ، اعتمادا على قوتها ، على انتاج كل الظواهر التى تشاهد فى العالم (١٣) • وفى احد الكتب الباكرة وهو رسالة الى الأعمى (١٧٤٩) تحدث ديدرو بالمثل عن « المادة ، وهى فى حالة اختمار » • والتى تسببت فى اتخاذ العالم لشكاله • وسخر لسان حاله البروفسور ساوندرسون من أى نوع من النظرة الغائية للطبيعة • فان وجود نقائص فى العالم ، والوحوش والعميان وما أشبه ينفى وجود مخطط الهى أو اعتماد الخلق على فعل واحد • وبدلا من ذلك ، يجب أن ينظر للطبيعة ، أو بالأحرى المادة ، كشىء يتحرك بلا توقف ، وينتج بالمحاولة والخطأ العالم الناقص الذى ندركه • وهكذا هز (ساوندرسون وديدرو) مثل هولباخ التقاليد ، وفصلا الفزياء من اللاهوت •

ولقد تحول ديدرو الى المذهب المادى ، ولكنه لم يك قد اعتنق بعد مذهب التحولية (transformism) • اذ استمر يعتقد ان الطبيعة تنتج انماطا ثابتة (رغم أنها ليست كاملة دائما) ، ولكنه فى (كتاب احلام دالمبير) ١٧٦٩ ، ويحتوى على أكبر بيان عن اتجاهه المادى ، انطق محاوريه ببعض الافكار التى تتبع النزعة التحولية بكل مراء • ولقد تحول فكر ديدرو ذاته فى السنوات العشر الفاصلة بين تأملاته لمتضمنات البيولوجيا الجديدة • ويصح وصف « التحولية » بانها فكرة تنموية developmental للطبيعة • وديناميه ايضا ، وبذلك تكون من بشائر النظرية التطورية • ولم يطرحها هولباخ أو ديدرو بوضوح كامل • واكتفيا فى الاغلب باثارة التساؤلات : « ان كل شىء يتغير ، ولا تحتوى الطبيعة على أى شكل ثابت » • كما قال هولباخ • ولكن احدهما سمح لنفسه بالتساؤل : « اذا كانت الطبيعة قد اخرجت الانسان (وفقا للافتراض المادى » فلماذا لا تخرج ايضا انواعا جديدة ، وان تتسبب فى اختفاء الانواع القديمة ، وكيف بلغ النوع الانسانى حالته الراهنة : « هل حدث ذلك باتباع نقلات مختلفة ، ، أو اعتمادا على حركات متعاقبة ؟ (١٤) ويتساءل ديدرو : « من يدرى كم عدد الأنواع من الحيوانات التى سبقتنا ، أو ستعقبنا ؟ • فكل شىء يتغير ، وما يبقى هو

---

(١٣) Système de la nature - Holbach — ١٩٦٦ الجزء الأول
ص ٢٥ ، ص ٣٩ — الفصل الثانى Du mouvement et de son origine

(١٤) نفس المصدر — الجزء الأول ص ٩٨ ، ص ١٠٥ (الفصل السادس
(De l'homme

الكل وحده • والعالم لا يتوقف عن البدء والانتهاء (١٥) » • وفيما يتعلق بآلية التطور ، كان ما يتحدثون عنه هو التطور ، ولم يذكر هولباخ أكثر من أن كل التغيرات تتحقق من اعادة الجمع بين الذرات • وأرجع ديدرو التغير الى دينامية باطنية او غائية • فلم ينتبها الا قليلا . أو لم ينتبها على الاطلاق ، الى الفعل الانتقائى المحتمل للبيئة المتغيرة • وتحدث ديدرو عن « وجود استعداد فطرى فى الخلية غير المتخصصة لانتاج اعضاء متخصصة » ، وعن اجزاء عضوية تخلق احتياجات (وكذلك هناك احتياجات تخلق اجزاء عضوية ، أيا كان معنى هذا ؟) كما رأى ان ثمة مبدأ حيويا «un principe vital» لا يقتصر دوره على المحافظة على التغيرات ، ولكنه يحدث التغيرات فى عملية الحياة (١٦) • واستخدم ديدرو لغة غامضة ، ولكن من الواضح ان الماديين الفرنسيين كانوا يتحسسون الكلمات التى تعبر عن نظرة « النزعة التحولية » الى الطبيعة• ولم يكن الماديون وحدهم فى الميدان • فنحن نذكر ما قاله جوته فى سيرته الذاتية عن « نسق الطبيعة عند هولباخ » ، وكيف نفر منه وما فيه من « سوداوية وغسق الحادى » • غير ان جوته ذاته كانت لديه افكار « تحولية » مثلما كانت عند موبرتوى – كما رأينا – وعند بوفون ، وارازموس داروين وكاسبار فردريش فولف فى بعض الأحيان • فلقد عرض الجميع خواطر عن وجود تنوعات فى نطاق الانواع ، أو عن الانواع الجديدة المحتمل ان تحدثها المصادفة والتوليد العلمى ، والاختيار ، بل والبيئة (التى بدت مع هذا عند بوفون ذات تأثير تدهورى) ويستغرق هذا الاجراء مدى طويل من الزمان • وهكذا اصبحت التحولية امرا محتملا •

ولكن المقاومة تصاعدت ، وكان هناك من يتلاعبون بالفكرة لمجرد رفضها • وبوسعنا ان ندرك سر مقاومة فولتير لها ، لانه لم يغير مقدماته الباكرة تغييرا اساسيا ، اى منذ ١٧٦٥ عندما ادرك لاول مرة المتضمنات الكاملة لفلسفته الجديدة ، حتى وفاته بعد ذلك بثلاثة عشر عاما • وهاجم

---

(١٥) Diderot – « حلم دالمبير » ضمن كتاب Rameau's Nephew and Other works. ترجمه الى الانجليزية Jaques Barzun جامعة انديانابوليس ١٩٦٤ ص ١١٧ •

(١٦) اشار Lester Crocker الى التشابه بين المبدا الحيوى عند ديدرو principe vital والـ élan vital عند هنرى برجسون – انظر الى مقال Diderot and the 18th Century French Transformism. – ضمن Forerunners of Darwin جون هوبكنز ١٩٥٩ – ص ١٤١ •

فولتير المذهب المادى ، كتابة ، مرات عديدة تتساوى مع هجومه على الأوغاد infame ، ورفض ان يعترف ، حتى من قبيل الافتراض، ان الحركة فطرية في المادة • واعتقد ان الحركة — وفقا لاعتقاده في وجود تصميم ذهني — شيء يضاف للمادة عند الخليقة • وتسرع فولتير أيضا عندما سخر من تلك « الكشوف » العلمية الحديثة العهد ، التى اعتقد انها بثت الراحة في قلوب المذهب المادى ، وأضعفت من نظرته الساكنة للطبيعة • وأحس بلذوعة لسانه موبرتوى وبوفون وترمبلى ، واليسوعى الايرلاندى ندهام بوجه خاص ، و « الذى كان يسافر عبر أوربا بغير أن يرتدى زيه الكهنوتى » وخدع حتى رجال انعلم الطبيبن » فما كان محتملا ان يقنع الناس للقضاء على « الجراثيم » التى نمت منها الكائنات ، كما يعرف كل انسان عاقل (١٧) ، لم يترتب الا عن دوافع شائنه « كالافتتان بالجديد ، وفوق كل شيء هوس الانساق وانخداع كل امرىء فى نفسه » • وتلقى فولتير بعد هذه النظرات تأييدا غير متوقع من أصغر ابناء المجتمع العلمى الذى اتجه جزء هام منه الى الدفاع عن الأصل الذى انحدر منه كل فرد ضد الحذلقة الجديدة للمذهب الذى ينادى بأن الخلق قد بدأ من الجرثومة • وكرر الأب سبالنزانى — وهو عالم فسيولوجى نابه — تجارب نيدهام ، وانتهى الى نتائج مختلفة جدا • ولم يشترك فى أدانة نيدهام غير هالله ذاته ، وصديقه العالم الطبيعى السويسرى شارل بونيه • وناصر فكرة سبق التكون • وفلسفة بونيه مثيرة للاهتمام ، وبخاصة لأنه استخدم كلمة « تطور » ، وان كان هذا بالمعنى القديم لا الحديث للكلمة • وعنى التطور عند بونيه عملية نشوء الفرد التى نمت بمقتضاها الكائنات الفردية من جراثيم تحمل الطابع الالهى للخليقة ، وتحدث التنويعات بالطبع ، ولكن ذلك من نتاج الاختلاف بين الجراثيم الاصلية ، وهى دائما فى نطاق النوع • وقال بونيه فى كتاب « تأمل الطبيعة » ١٧٦٤ : « لقد افترضت أولا كمبدأ اساسى ان لا شيء قد ولد ، وان كل شيء قد مر بمرحلة سبق التكون فى الاصل » • وقبل ذلك بسنوات عديدة ، كتب : ان الطبيعة قد اثبتت روعتها فى كيفية محافظتها على كل من الافراد والانواع • فلا تغيرات ولا تحولات ، وهناك هوية كاملة وتحافظ الانواع على نفسها ، وبذلك تنتصر على العناصر وعلى الزمان والموت ، وموعد ديمومتها غير معروف (١٨) • وعلى

---

(١٧) Des singularités de la nature — Voltaire. ١٧٦٨ الفصل الثانى عشر Des germes الفصل الثالث عشر • De la prétendue race d'anguilles formées de farine

(١٨) نقلها Bentley Glass في المصدر السابق (انظر ملحوظة ٢٦) — ص ١٦٤ — ١٦٧٢ •

الرغم من ان بونيه وأصدقاءه كانوا علماء تجريبيين ، الا أنه قد توافرت لديهم المبررات الميتافيزيقية ارفض قبول فكرة ان « المادة الحية » لها القدرة على الخلق والتكيف • وتماثلوا مع المسيحيين والآليين ، في الاتجاه الى الزعم بان ما اعطى الطبيعة القدرة على العمل كآلة هو انها من خلق الله •

وآه لو عرف فولتير ان بوفون العظيم بالذات قد انتهى في آخر المطاف الى رفض فكرة التحولية ، أي أن فلسفة التغير لبوفون لم تستطع الاحاطة بكل الأنواع البيولوجية أو ما هو اعمق من ذلك ، فانها لم تلم بالنظام الأكبر للطبيعة • والواقع أن بوفون قد رأى وجود نظامين للطبيعة (١٩) ، أولا — هناك النظام الزمني ، الذى سمي في كتاب « العصور » « بالنظام الحي » ، الذى يعمل بلا توقف في تغير مستمر • ولكن يتعين ان يدرك هذا النظام ووراءه خلفية نظام ابدى للاشياء خلقه الله وضمن وجوده • والنظام الثاني — كما قد نسميه — قام بوفون بتحديده بعد امتناع كبير وبحيوية في نظريتيه الشهيرتين للطبيعة • أنه نظام القوانين الكونية ، والصيغ الداخلية والانواع التى لم تتغير قط :

« فهى تتبع أوامر الله التى لا تنقض • والطبيعة لا تستطيع التحرر ابدا من القوانين التى رسمت لها • فهى لا تغير اطلاقا المخططات التى حددت لها • وفي كل اعمالها ترى بصمات الابدية • ان هذا الطابع الآلهى والنموذج الذى لا يتبدل للموجودات التى لا تتبدل هو المثال الذى تتبعه في عملياتها • أنه مثال ، كل سماته معبر عنها في حروب لا تمحي ويفصح عنها للأبد (٢٠) •

واتجه بوفون الى الاعتقاد بأن الأنواع البيولوجية تنتمى الى نموذج الثبات هذا • فالافراد يتغيرون ، أما الأنواع فلا تتغير • وكتب في « النظرة الثانية » : « ان الزمان نفسه نسبى للافراد فقط ، أى للكائنات التي يعد وجودها عابرا » • ومن جهة أخرى ، فان الأنواع « كائنات

---

(١٩) Les sceinces de là vie dans la pensée française du xviii siecle.
الناشر Arman Colin (ص ٥٧٥) وفيه تفرقة حسنة بين بوفون عالم الأحياء وبوفون عالم الطبيعة •

(٢٠) Première Vue - Buffon ضمن Oeuvres philosophiques
١٩٥٤ — ص ٣١ •

ثابتة قديمة قدم الطبيعة ذاتها » (٢١) · ولقد طرح بوفون فرض التطور لمجرد الانتهاء لرفضه · واقنعه جدب نتاج النهجين والحلقات المفقودة « أو اختفاء التدرجات بين الأنواع » بعدم جدواها · وادت عظمة مكانة بوفون الى عدم رجحان كفة التطور ، وايقاف عجلة « النزعة التحولية » فى أواخر القرن الثامن عشر ·

وايمانويل كانط واحد من الذين تاثروا كثيرا بحجج بوفون · وفى بدء حياته الفلسفية ، وبعد ان جمع بين التفسيرات الآلية والغائية كعادته ، اخرج بجرأة نظريته فى التطور الكونى · ومثل كانط الطبيعة فى كتابه « التاريخ الطبيعى العالمى ، ونظرية السماء » (١٧٥٥) الطبيعة (المادة) على أنها تنظم نفسها ، وفقا لقوانين آلية ، من العماء الاصلى الى نظام كوكبى حسن التنظيم فى الحاضر ، كما أنها مستمرة فى النمو الى ما لا نهاية ad infinitum ولقد فعلت هذا تمشيا مع قانون الوفرة ، وهو من نتاج العلة الأولى ، ونص هذا القانون على أن الكون يعمل على زيادة التنوع والامتلاء · غير ان كانط لم يجعل هذا المبدأ يمتد بحيث يشمل العالم العضوى · ومن المؤكد أنه لم يعتقد فى سخف فكرة التطور العضوى ، بل لقد وصفها فى احدى النقاط بأنها «مخاطرة جريئة للعقل» واقصى ما يبدو أن كانط كان يرغب التنازل عنه هو القول بأن هنالك تنويعات فى نطاق الأنواع كمثال انحدار الاعراق الصفراء والسوداء والبنيه اللون من أصل أبيض محتمل · ويبدو تحفظ كانط فى هذا النطاق من الفكر مثيرا للدهشة · فلقد اعتمد استدلال كانط صاحب الفلسفة النقدية فى هذا الموضوع على افتراضات سابقة مستهلكة كجدب الهجين وهى فى الأغلب من توكيدات بوفون ، وكذلك تعاريف بوفون للأنواع على أنها كيانات متمايزة ، واحدى روايات نزعة سبق التكون التى تزعم ان طبائع كل الأنواع يفترض انها كامنة فى «النماذج الأصلية للطبيعة» أو فى جراثيم خاصة ، وبوجه عام فانه اعتمد عادة على التفكير الغائى فى الطبيعة · ولقد نقل هذا الجانب الأخير من فكره من لايبنتز · وهذا يتضح جليا فى كتاب نقد الحكم (١٧٩٠) · فبعد أن حذر من استبعاد التعليل الآلى ، فانه استخلص رغم هذا : « بانه من المستحيل اطلاقا ·· ان يستمد من الطبيعة ذاتها اسباب تفسر التكوينات الهادفة كالكائنات الحية مثلا (٢٢) » · وكان هذا لتعزيز اقتناعه (وليس بالطبع معرفته

---

(٢١) Seconde Vue - Buffon نفس المصدر ص ٣٥ ·

(٢٢) Kant – نقد الحكم الجزء الثالث قسم ٧٨ Menschenrace

الخاصة) بان الطبيعة تتبع غايات محددة من البداية ، وهكذا فرغم ان كانط قد زعم ان التجربة لا تؤيد « النزعة التحولية » أو لا تعرض امثلة لذلك ، فانه كان بمعنى ما ، ميالا الى الاعتقاد فى ثبات الانواع ، ان لم تكن الكواكب · وفى عمل ابكر ، اعلن كانط انه يجب الافتراض، كمبدأ عام للعلم : « بانه من خلال الطبيعة العضوية ، ووسط كل تغيرات المخلوقات الفردية ، حافظت الانواع على نفسها بلا تحول ، اى تبعا للقاعدة المدرسية quaeli bit conservatrix sui » (٢٣) ·

وقال ارنست كاسيرر ان هناك نظرة جديدة الى الطبيعة كانت فى « طريقها للظهور » · وهى لم تعد تسعى لاستمداد الصيرورة من الكينونة ، ولكنها تعمل على استمداد الكينونة من الصيرورة (٢٤) · وهذا كلام صحيح · انها كانت فى طريقها للظهور ، ولكنها لم تكن قد أصبحت سائدة بعد · كما سيحدث فى القرن التالى · وشهد العقد الاخير من القرن الثامن عشر نشر بعض اعمال المذهب التحولى الهامة : ففى انجلترا الف ارازموس داروين Zoonamia (١٧٩٤) والف جيمس هاتون Theory of Earth (١٧٩٥) · أما فى فرنسا فقد قدم لابلاس كتاب بحث فى الحركة الآلية للكواكب (١٧٩٩) وفيه عرض افتراض السديم (الذى سبق ان بشر به كانط) فى النظام الشمسى · كما قدم أول مبحث للامارك عن التطور ١٨٠٠ (ولم ينشر بالفعل الا فى السنة التالية تحت عنوان مختلف) ، ولا داعى لذكر أبحاث جوته عن النباتات والحيوانات ، التى كانت تطورية المنزع ، ولكنها غامضة · ولكن قبل ذلك بسنوات قليلة ، شيع جناز ليناوس العظيم فى مستوى الجنازات الملكية · وليناوس يمثل ويرمز لثبات الطبيعة · وأعلن كل من بوفون وكانط أنهما ضد الاتجاه التحولى فى البيولوجيا ، ومن الحسن ان نذكر ايضا

---

(٢٣) Kant - Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace (. معنى الجنس أو العنصر) ١٧٨٥ استشهد بها A. Lovejoy فى مقال Kant and Evolution ضمن كتاب Forerunners of Darwin (انظر ملحوظة ١٦) ص ١٨٤ وقام الفيلسوف الفرنسى Jean - Baptiste René Robiner بالتراجع من تأييد فكرة التطور العضوى بعد أن سلم بوجود طبيعة ديناميية ووجود تنويعات فى الطبيعة من أصل أو جرثومة أصلية · ولما كان روبنيه لم يعتقد فى وجود أنواع نامية ، لذا فانه انتهى – مثل كانط – الى احداث دوى ملحوظ فى باريس كان له أثر على النظرية التحولية لديدرو ·

(٢٤) Ernst Cassirer فلسفة التنوير · مترجم الى الانجليزية من الألمانية ١٩٥١ ص ٨٠ ·

أن أفكار ارازموس داروين ولامارك التطورية قد ظهرت في أيام مشئومة في انجلترا ، اى عند حدوث رد الفعل السياسى ضد الثورة الفرنسية ·

وفى النهاية ينبغى ان نتحدث عن وسيلة للنظر الى الطبيعة ـ وهى اتجاه اكثر منها نسق ـ موروث من القـــرن السابق · انها الفـــكرة البيكونية للطبيعة باعتبارها مفيدة للانسان كميدان للاستغلال الانسانى· وكان بوفون لسان حال شديد البأس لهذه الفكرة ، أكثر من ديدرو · فعلى الرغم من ان ديدرو كان كثير الاهتمام بالتكنولوجيا ـ كما تشهد الاجزاء الاحدى عشر من اللوحات التى عرضت للآلات والعمليات الصناعية فى الانسكلوبيديا ـ الا أنه كان متشككا نوعا فى قدرة الانسان على فهم الطبيعة فى جملتها ، ووضع حدودا لما يستطيع العلم النفعى ان يحققه ، وكان بوفون اكثر من ديدرو تفاؤلا فى هذه الناحية · فلقد دخل الانسان الآن الحقبة السابعة أو الأخيرة من تاريخ الأرض ، « وفيهـــا غـــدت قوة الانسان هى القوة التالية لقوة الطبيعة » · ولقد قال بوفون « التاليـــة » وان كان قد عنى بالفعل « انهـــا تفوقت » · وكانت مقـارنات بوفون تذكرنا دائما بأشـــياء سيقولها بعد ذلك بمائة عام ســير توماس هنرى هكسلى · انها مقارنات بين الأرض الجدباء والأرض المزروعة · والأرض الجدباء هى الطبيعة اذا تركت لنفسها ، انها اما تتحول الى أدغـــال ، أو تصـــبح « فظيعة وتموت » ، ولكن كم هى جميلة بالمقارنة ، هـــذه « الطبيعة المزروعة » التى عليها بصمات قدرة الانسان ·

« ان الحالة التى نرى عليها الطبيعة الآن تمثل عملنا الى جانبهـــا هى ، لقد تعلمنا كيف نهذبهـــا ونغير معالمها ، ونربطها باحتياجاتنـــا ورغباتنا · واكتشفنا الأرض وزرعناها ، وجعلناها تثمر وتزدهر · وعلى هذا فان المظهر الذى تظهر به لنا بعيد الاختلاف عن مظهرها فى الأزمنة التى سبقت اختراع الفنون (٢٥) ·

وليس من المستبعد تصورا أن يفقد الانسان مملكته مرة أخرى ، كما حدث أثنـــاء الغزوات الهمجية · ولكن اذا توافر للانسان الحذر واليقظة ، فانه سيكون قادرا على البقاء سيدا للأرض ، كما قصد الله · وكان بوفون أيضا من البيكونيين ، وكلاسيكيا جديدا فى ذوقه ، وتصوره للطبيعة على هيئة حديقة حسنة الشكل ، هذبتها يد الانسان ، ومنحتها رونقا وبهاء ·

---

(٢٥) Buffon — Epoque de la nature ضمن Oeuvres philosophiques انظر ملحوظة ٢٠) ص ١١٨ ، انظر كذلك ص ٣٤ ·

(٥)

الحرية والمساواة

ازدادت سرعة الاهتمام بالمسائل السياسية والاجتماعية زيادة هائلة خلال القرن الثامن عشر • ويرجع هذا من ناحية الى أن السياسة والاقتصاد السياسى قد اعتبرا على نطاق واسع فرعين من علم الانسان • الذى كان موضع حماسة العصر • وأجمل هيوم هذا المعنى فقال : « واضح أن كل العلوم ، لها علاقة كبرت أو صغرت بالطبيعة البشرية • وأعتقد أن هذه العلاقة تصبح بوجه خاص عن السياسة ، التى تقدر الناس تبعا لحالتهم الاجتماعية ، وباعتبار كل منهم يعتمد على الآخرين » ، ومع هذا فعندما تحدث هيوم عن السياسة كعلم ، أو عندما ردها الى العلم (١) ، فانه أوحى بسبب آخر وراء هذا الاهتمام المتزايد بالموضوع ، يعنى الثورة العلمية • وقد رأينا كيف حلم بعض المفكرين فى القرن السابع عشر بالهام العلم الجديد بتطبيق المنهج العلمى على الدراسات الاجتماعية • واستمرت محاولتهم فى القرن الثامن عشر • وبطبيعة الحال، كان هناك شكاك، والعديد من الاختلافات حول نوع العلم المنشود • وفرق بعضهم مثل تيرجو تفرقة حادة بين الفزياء والعلوم الأخلاقية ، ونسبوا الى هذه الفزياء القوانين التى تعاود الظهور ، والى العلوم الأخلاقية أنماطا تتغير بتغير المعرفة ، وتأرجح موقف هيوم ، فطورا كان يربط بين الفلسفة الطبيعية والسياسة ، وطورا آخر ، كان يربط السياسة بالفلسفة الأخلاقية التى تحاول استحضار غير المتوقع • وهناك آخرون مثل كوندورسيه الذى مال الى الجانب الرياضى

(١) كان هذا موضوعا لمقال مستقل لهيوم • وتحدث فيه عن اعتماد علم السياسة على علم الانسان • فى مقدمة كتاب A Treatise of Human Nature

باحثا عن القواعد الدقيقة للسلوك السياسي ، ولكنه جعلها تستند الى الوقائع الاجتماعية أو « حقائق الدقائق » ولقد خطرت السياسة على بال كل هؤلاء الناس ، وان كان هذا على درجات متفاوته ، ويضطلع العلم بدور التنبؤات الكبيرة والسيطرة في المجتمع وكذلك في الطبيعة ، والنهوض بالجهاز السياسي لحماية الانسان وسعادته (٢) ٠

وبطبيعة الحال فيرجع ارتفاع بارومتر الاهتمام السياسي الى تزايد المشكلات السياسية ، وتضاعفها ، وحاجتها الى الحل ، وكان الأمر هكذا على الأخص بعد منتصف القرن في فرنسا حيث كانت الملكية المطلقة مهددة بالتصدع ٠ وعلى أية حال ، فانها اتجهت اتجاها مضادا للروح الفردية والمصالح الطبيعية ٠ وعلى وجه العموم ، لقد كررت فرنسا تجربة انجلترا في القرن السابع عشر ٠ فبعد أن كانت بعيدة عن السياسة الى حد كبير ، أو تعرف السياسة من الناحية النظرية وحسب ، ازداد التزام المفكرين الفرنسيين engagé ولم يعودوا يقنعون بالكلام ، ولكنهم أرادوا أن يفعلوا شيئا ما ، وثاروا من أجل بعض الاصلاحات المعينة ٠ وبعد ١٧٨٦ ، انضمت كل البلدان الى الجدل السياسي ٠ فمثلا لقد عرف الانجليز بحبهم للسكينة نسبيا ، كما يبين بوجه خاص في النظرية السياسية منذ عهد « لوك » ودفعتهم الثورة الفرنسية الى انتاج عدد من المؤلفات الكبرى للدفاع أو شجب هذه الثورة ، وظهرت هذه الأعمال في غضون سنوات قليلة ٠

وفضلا عن ذلك ، فرغم الاستعارات الهامة من الماضي ، فان القرن الثامن عشر قد جاء ببدايات جديدة في الفكر السياسي ٠ فمن فرنسا ، بزغت العقيدة الليبرالية الجديدة التي تضمنت البحث في الوسائل السياسية الى جانب الغايات السياسية ٠ ولا ننسى العون الانجليزي والأمريكي في هذا الشأن ٠ وفي الدفع بالحجة ، ظهرت براهين كلاسيكية ، وان كانت مستحدثة بصفة أساسية ، في تأييد الاتجاه المحافظ ٠ ومن الفكر السياسي في القرن الثامن عشر ، سواء أكان ليبراليا أو محافظا ، ظهرت معايير جديدة لاختبار المؤسسات السياسية والاجتماعية ٠

وتعرف جيريمي بنتام على محكين من هذه المحكات ٠ الأول قديم

---

(٢) أطلق بيتر جراي على الجزء الثاني من كتابه عن التنوير :
The Science of Freedom

للغـــاية والثـــانى حديث العبـــث · ونبـره بمحك ثالث فى كتــابه
The French Declarations أو خواطر عن Anarchical Fallacies
of the Right of Man وعندما خط بنتــام بقلمه هذا الهجوم فى بواكير
تسعينات القرن الثامن عشر ، كان مازال من الناحية العملية من المحافظين،
وان كان يعمل بالفعل مصلحا قانونيا جديرا بشىء من الاحترام ، غير أن
صميم نقده لم يمس الجوهر بقدر تركزه على الناحية المنهجية · وشجب
بنتام اســتجداء الثوريين للقانون الطبيعى ، ووضـــع فى مقابله محك
المنفعة · ورأى ان ما يقال عن الحقوق غـير القــابلة للانكار ، التى يفترض
انطباعها فى عقلية كل انسان ، وحماية العقد الاجتماعى، أو السياسى لها ،
فلا يزيد عن هراء ميتافزيقى · والى جانب ذلك ، فان هذه الحقوق تقيد
المشرع وتلزمه بوضـــع سنة تناسب كل زمان ، بذلك تخضـــع الاحياء
الموتى ، فيتعين أن تناقش المسائل الأخلاقية والسياسية لا بالرجوع الى
الطبيعة أى الهتها التى لا تزيد عن مجرد وهم أو أسطورة · وانما يكون
ذلك بالرجوع الى مبدأ المنفعة · وتعنى المنفعة بكل بساطة العناية بالصالح
العام أو سعادة الأفراد والمجتمعـــات · ولا يخفى أنه من غـير الميســـور
الاهتـــداء اليهـــا الا بالتجربة والاعتماد على وقائع منتزعة من التجربة
وبمرور الزمان ، ولكن ــ بكل تأكيد ــ ليس مســبقا ، ســـيكون فى
مقدورنا استنباط بعض أحكام عامة فى السياسة كما يحدث فى الفيزياء·

ومن بين المحكين الأساسيين اللذين طرحهما بنتــام (اذ أن المحك
الثالث هو الحق الالهى الذى مر عليه مرور الكرام) فان المقياس قد انتقل
بالفعل الى المنفعة باعتبارها مقابلة للقانون الطبيعى · غير أن هذا الاتجاه
قد يتعرض للمغالاة·وشهد بنتام بنفسه بأن براهين القانون الطبيعى التى
طرحها لكى يميط اللثام عنها مازالت تحظى بالقبول العام · وما من شك
فى أن ما خطر بباله أساسا كان الفرنسيين وثورتهم ، لكن لعله كان يذكر
أيضا توم بين Tom Paine وكتابه الشعبى الضخم The Rights of Man
الذى كتب لدحض ما قاله ادموند بيرك ، ونشرة كوندورسيه ــ التى ظهرت
قبل ذلك بوقت قصير عن الثورة الأمريكيـــة · فلقد أثبت هذان العملان
صراحة وبغير غموض ــ مثلما فعلت وثيقة اعلان حقوق الانســان ذاتها ــ
المذهب المألوف للحقوق الطبيعية · واكتشف كوندورسيه ، الذى كان فى
الجوانب الأخرى يمثل التجريبى على أكمل وجه ، ان هذه الحقوق يستطاع
اكتشافها بالعقل السابق للقانون الوضعى ، وانها تصلح للتطبيق على كل
الشعوب·وكتب فى موضع آخر « ان دراسة القوانين التى وضعتها شعوب
مختلفة ، وفى عهود مختلفة تقتصر فائدتها الوحيدة على أنها تزود العقل

بدغامة الملاحظة (٣) ٠٠ والتجربة ٠ ويبدو جليا أنه على هذا العهد ، قد بدأت الفلسفة السياسية بوجه عام تستخدم البراهين التجريبية ، ولكن الفكر القائم على القانون الطبيعى قد استمر على المستوى الجماهيرى ، وزود بالكثير من الشعارات التى تفيد الناحية السياسية العملية ٠ واستمرت له أيضا قاعدة وطيدة تكفى لاستخلاص ردود حماسية لمفكرين ذوى مكانه مماثلة لمكانة بنتام وبيرك ٠

ابان القرن الثامن عشر فى جملته ، أثبت القانون الطبيعى ديمومته على نحو رائع ، أكثر مما ينسب اليه فى الكتابة التاريخية القريبة العهد اذ أنشأ الكثير من الجامعات الأساسية فى أوربا البروتستانتية منذ أمد بعيد كراسى القانون الطبيعى ونقلت الترجمات الجديدة لاساطين القرن السابع عشر ، وبخاصة جروشيوس وبوفندورف كتيبات وتعقيبات لكريستان فولف وبورلاماكى Burlamaqui من جنيف كما نقل آخرون تعاليم القانون الطبيعى للفكر الفرنسى ، حتى أصبح من البديهيات التحدث عن القانون الطبيعى للفكر الفرنسى ، كما فعل دالمبير فى الانسكلوبيديا واعتبر مدخلا لكل الأعراف ، «والقانون الأول للشعوب» (٤) وهكذا استمر الرجوع للطبيعة حتى عند كثيرين من أولئك الذين آثروا على الجملة مبدأ المنفعة فى البراهين السياسية ٠ ومع هذا فقد أصبح للقانون الطبيعى الآن أكثر من معنى واحد ، فهو قد يعنى — كما حدث تقليديا — قاعدة لا تتغير للعدالة لجميع البشر ، سبقت فى وجودها القوانين الانسانية أو الاعراف ويستطاع اكتشافها بالفعل ٠ ومن ناحية أخرى ، قد يعنى القانون الطبيعى تعميما تجريبيا من وقائع الطبيعة الانسانية والتاريخ ٠

---

(٣) Condorcet — Essai sur la constitution et les fonctions des assemblée provenciales استشهد بها Henri Sée فى كتابه Les Idées politiques en France au XVIII siècle هاشيت باريس ١٩٢٠ ، ٢١٠ ، ٢١١ ٠

(٤) ضمت الانسكلوبيديا بضع مقالات عن القانون الطبيعى كتب واحدة منها ديدرو واتسمت بتشككها وأمانتها وستناقش فيما بعد (انظر ص ٩٧) والثانية كتبها بوشيه دارجى Boucher d'Argis ، وقد لخصت المعانى التى نسبت اليها فى القرن الثامن عشر وتحدثت عن كبار الثقات مثل شيشرون وجروشيوس وبوفندروف وباربيراك Barbeyrac وبورلاماكى Burlamaqui واحالت القارىء الى كتاب مونتسكيو ٠ روح القوانين ، والقانون الطبيعى الذى كتبه الله فى قلوب الناس ، ووطد العقل أقدامه ومن ثم اكتسب صفة الثبات وعدم التغير ٠ وفى هذا المقام ، يقال انه يختلف عن القانون الوضعى ، الذى يخضع للتغيير ولا يتراءى للسلطة التى وضعته (انظر مقال Droi de la Nature)

وخلط أغلب المفكرين السياسيين ، حتى من الرعيل الجديد ، هذين المعنيين ، أو جمعوا بينهما • ومع هذا فقد ساعد المعنيان على تحديد القيم القانونية الكلية ، التي لايستطاع تغييرها بمشيئة الحاكم ذى السيادة •

وكثيرا ما رجع فولتير الى القوانين الطبيعية والحقوق الطبيعية ، فباعتبارها محفورة فى قلوب الناس ، فانها تنتمى بكل وضوح الى مملكته الطبيعية المختلفة عن مملكة العادة وفيها تتغير القوانين كما يتغير كل شيء آخر تغيرا كبيرا • وتوسع مونتسكيو فى الحديث عن هذه المملكة الأخيرة ، ولاحظ الاختلافات فى شتى الانحاء • ويلاحظ ان كتابه روح القوانين (esprit des lois) لم يدل على وجود أى اطراد تشريعى ، ولكنه دل بالاحرى على تعدد اختلاف الأجناس والطبائع بين الأمم • فالروح هى التى تمنح كل أمة طابعها الخاص • وتتأثر بكل أنواع الأسباب الفزيائية والاجتماعية • غير أن مونتسكيو فى الفصل الأول الشهير فى كتابه العظيم قد تحدث بلغة القانون الطبيعى البحتة ، حتى وان لم يذكره بالاسم :

القوانين فى دلالتها العامة تمثل العلاقات الضرورية التى تنبعث من طبيعة الأشياء • وقبل أن توضع القوانين ، كانت هناك علاقات العدالة المحتملة • واذا قلت بأنه لا وجود لشيء يوصف بالعدالة أو غير العدالة — ولكن الموجود هو ما تأمر به القوانين الوضعية أو تنهى عنه — فان قولك يتماثل مع القول بأنه قبل ظهور وصف الدائرة كانت كل أنصاف الأقطار غير متساوية (٥) •

كان مونتسكيو مثل مفكرين سياسيين آخرين فى القرن الثامن عشر يؤمن بتقليد القانون الطبيعى • وفى الوقت نفسه ، فانه كان من أنصار مبدأ النسبية السياسية ، ويحتمل أن يكون ما قصده هو القول بأنه توجد قوانين طبيعية محددة وثابتة للمجتمع وفى الفزياء أيضا ، ولكنها تطبق على أنحاء شتى فى مختلف أجزاء العالم • وينبغى أن تكون كذلك • ويعرض الفزيوقراط حالة أوضح تحديدا • اذ كان تصورهم للطبيعة البشرية تصورا منفعيا • ومع هذا فانهم سلموا بوجود قوانين طبيعية للاقتصاد ، تسبق الحكومات ، وليس من حق هذه الحكومات تعليقها • فلم يقم البشر ولا الحكومات بوضعها (وهذه القوانين هى قوانين العدالة والحرية والملكية) وليس بوسعها أن تصنعها كما قال ديبون دى نيمور

---

(٥) لقد رجعت الى ترجمة Thomas Nugent فى القرن الثامن عشر ولقد نشر كتاب L'esprit لأول مرة ١٧٤٨

مجمــلا نظرات الدكتــور فرانسوا كينى (١٦٩٤ ــ ١٧٧٤) Quesnay « انهم يعترفون بها كاشياء متوافقة مع العقــل الأسمى الذى يحــكم الكون » (٦) ٠

وحور روسو نظرية القانون الطبيعى كى تتــواءم مع أغراضه ورغم ذلك ، فانه تأثر بها تأثرا عميقا ٠ وقد تقنعنا بغير ذلك أى قراءة سطحية لكتاب : مبحث عن أصل التفاوت والمساواة وكتاب العقد الاجتماعى (١٧٦٢) ٠ فلقد وجه روسو فى أعماله الأبكر كلمات قاسية لفلاسفة القانون الطبيعى من قدماء ومحدثين ، وبدا كأنه أقصى القوانين الطبيعية والحقوق الطبيعية من حالة الطبيعة ، التى تحدث عنها ٠ وفى كتاب العقد الاجتماعى ، يبدو أن مذهب السيادة أو الارادة العامة قد استبعد الحقوق التى لاتنقل أو يتنازل عنها ٠ ولكن هذه لم تك نية روسو ٠ فلقد حاول أن يثبت أن الناس لم يعوا الأفكار الأخلاقية فى المجتمع ٠ ولم يكن يقصد القول بأن مثل هذه الأفكار (كالعدالة والظلم) لم تكن موجــودة قبل ذلك ، أو كانت مجرد قواعد نفعية ، كما قال هيوم ٠ وكتب روسو فى كتاب « اميل » : ان القوانين الأبدية للطبيعة موجودة ٠ ولهــا الصدارة على القوانين الوضعية عند الحكماء ٠ لقد خطها الضمير والقلب فى أعماقه ، والتحرر يعنى اطاعتها (٧) ٠ وقبل ذلك وفى القســم نفسه ، انتقد مونتسكيو لأنه عنى بالقوانين الوضعية للأمة ، وليس بالمبادىء العامة ٠ ولكن لكى تحكم بحكمة فى مسائل الحكومة ، لابد ــ كما أعتقد ــ أن تجمع بين الاثنين (المبادىء العامة والقوانين الوضعية) ٠ فعليك « ان تعرف ما ينبغى أن يكون حتى تحكم على ما هو كائن » كما قال روسو ٠ ويفترض أن هذه المعرفة التى علينا أن نحصل عليها لن تتحقق ، الا اذا رجعنا الى القانون الطبيعى ٠ ومن المعترف به ، أن روسو يبدو متماثلا هو وهوبز أحيانا ، مثلما حدث عندما قال فى العقد الاجتماعى ، انه بمجرد تحقيق السيادة اعتمادا على العقد الاجتماعى ، فانها تصبح « الفيصل » الأوحد أو الحكم فى كل ما يهم ، أى مسائل القوى والخيرات والحرية ٠ وجاء

---

(٦) Maximes du Docteur Quesnay : D. de Nemōurs.
طبع جزء منها فى كتاب Les ecrivans politiques du xviii siècle —
(ارمان كولان باريس) ص ٢٣٢ ٠

(٧) Emile - Rousseau الكتاب الخامس حتى النهاية ٠ انظر المناقشة النيرة لروبرت دوراثيه Jean Jacques Rousseau et la science politique de Derathé et son temps باريس ١٩٠٠ الفصل الثالث ٠

هذا الحكم وسط كلامه فى أحد الفصول عن « حدود سلطة السيادة » . واستبعد روسو بالفعل من سيطرة الحاكم (أو بالاحرى ضمن فى تصوره لما تعنيه السيادة بالفعل يعنى الارادة العامة التى يشترك فيها الجميع) الحقوق الطبيعية التى يتعين أن يتمتعوا بها (المواطنون) كبشر . بطبيعة الحال ، فان القانون لم يوجد لمجرد حماية الحقوق الطبيعية ، كما هو الحال عند لوك ، ولكنه وسيلة موجبة للنهوض بالأخلاق . وعلى أية حال ، فان روسو قد ذهب بعيدا فى بحثه لمدرسة « الحقوق الطبيعية » حتى عندما حور تحويرا عميقا تصوراتها للتعاقد والقانون والدولة . ولا يخفى أن القانون قد استمر موضع ضراعة على نطاق واسع فى المناقشات السياسية وربما كان هذا الأكثر فى المستوى الجماهيرى على عهد الثورة الفرنسية ، ولكن الى حد ما بين المفكرين السياسيين الأساسيين مثل روسو .

على أن مبدأ « المنفعة » قد أصبح منافسا الآن للطبيعة كمحك سياسى ، وعكس الأهمية الجديدة التى اكتسبها التجريبى الصاعد الذى كان يتشكك فى أى شىء تفوح منه رائحة القبلية a priorism . وترتد براهين بنتام التى قدمها فى كتابه Anarchical Fallacies وفى مواضع أخرى ، الى عهد بعيد ، أى الى هلفسيوس عند الفرنسيين وهيوم عند الانجليز — ولكن بوسعنا أن ندرك النقلة الى أسلوب جديد فى التفكير السياسى على أفضل وجه عند مفكر مثل ديدرو الذى تحدث فى البداية بلغه القانون الطبيعى ، ولكنه سرعان ما اكتشف عدم كفايته للتعبير عن خواطره السياسية حتى تكون الصداره للطبيعة الانسانية المشتركة أى نفس الحاجات الانسانية ، من متع وآلام فى كل مكان .

فاذا انتقلنا من منهج الفكر السياسى الى جوهره ، فان أول مانلاحظه هو أنه لاوجود لعلاقة ضرورية بين الاثنين (المنهج والجوهر) فالمنهج (أو المحك) يعرفنا الكثير عن كيف يفكر الناس ، ولكن ليس مايفكرون فيه جوهريا ، أى التنظيمات السياسية والاجتماعية ، فقد يكون نصير المذهب النفعى مثلا ليبراليا أو محافظا أو ثوريا ، مثلما يشترك المؤمن بالطبيعة فى النظرة الأورثوذكسية أو الديموقراطية للعقد الاجتماعى وثانى شىء تجدر ملاحظته التنوع الواسع الواضح للغايات السياسية والوسائل ، الذى بان أثره ليس بين مختلف البلدان وحسب ، وانما فى نفس البلد الواحد فى أزمنة مختلفة وظروف مختلفة . فمثلا كان الفكر السياسى الانجليزى أكثر ارضاء من الفكر السياسى الفرنسى ، وكان الفكر الجرمانى أقل ليبراليه من الانجليزى أو الفرنسى . وفوق ذلك ، فلقد

ازداد الفرنسيون أنفسهم راديكالية واستجابة لتطورات سياسية خاصة إبان الحكم الملكي ، واستمرت في عهد الثورة • ولكن وسط السيل المنهمر من الأفكار وترياق العلاج ، يبرز مذهبان باعتبارهما مسايرين (للموضة) • الأول نظام حكم مطلق معصر ظهر أساسا في ألمانيا ، وان كان لم يقتصر عليها بأي حال • والثاني هو الليبرالية المعصرة التي ظهرت في فرنسا بوجه خاص ، وثمة فكرة ثالثة هي النظام المحافظ المعصر ، والذي جمع أنصارا لا بأس بهم خلال رد فعل الثورة الفرنسية ، وسنتناول الكلام عنه في قسم تال وفي سياق مختلف (٨) •

ويتباين النظام المطلق الجديد -- ويدعى أحيانا بالاستبداد المستنير ـ تباينا حادا هو ونظرية الحق الالهي في نقاط معينة • ومن الجدير بالذكر، أن التشبيه الأساسي قد تغير • فالملك الذي كان فيما سبق يمثل نوعا من الكائنات الالهية ، ويحكم مملكته حكما مطلقا على نفس النحو الذي يتبعه الله في تسيير الخليقة بأسرها ، أصبح الآن يوصف بالمحرك الأساسي لماكينة الدولة • وسمى فردريك الأكبر ملك بروسيا نفسه أيضا ـ كما هو معروف ـ بالخادم الأول للدولة le premier domestique والمواطن ، وتصور نفسه نافعا لاخوانه المواطنين • وعنى هذا الاسلوب في الكلام ان الملك يستمد سلطاته ، ليس من الله ـ كما قال الأسقف بوسويه ـ وانما من رضاء الشعب ، وعلى شريطة ان يحقق سعادتهم ، وخيرهم (٩) • ومع هذا فان فردريك قد أغفل ذكر أي شيء عن حق الشعب في المقاومة ، لو أخفق في تنفيذ التزاماته ، أو عن مشاركته لغيره في السلطان • وهكذا فبالرغم من أن فردريك قد تعهد باتباع العقد الاجتماعي ، الا أنه لم يفعل ذلك وفقا لشروط لوك • أن الحكم المطلق « المستنير » كان بغير خفاء انعكاسا لبزوغ الدولة البيروقراطية في بواكير عهد أوربا الحديثة والعقلانية العلمية الجديدة • ومن بين المدافعين الرئيسيين عن هذا الحكم المطلق ، كان الموظفون والاداريون والأساتذة الجرمان الذين لم يتوقفوا عن الاشادة بالكفاية ومركزية التخطيط والتنظيم ، وقال واحد منهم :

« يتعين أن تكون الدولة الحسنة التكوين مماثلة بالضبط للآلة

---

(٨) أنظر الى الفصل الثاني عن الرومانتكية في الجزء الثالث من هذا الكتاب الذي سيظهر قريبا •

(٩) انظر فردريك الأكبر La Refutation du Prince de Machivel (١٧٤٠) الفصل الأول وكتاب Testament politique (١٧٥٢) مقدمة وخاتمة • والقسم المخصص للكلام عن تثقيف الأمير •

أو المعدة التى يتم ضبط كل عجلاتها وتروسها ووصلاتها ضبطا محكما ، كل بالنسبة للآخر ، ويلزم أن يكون الحاكم ، على رأسها ، أى يقوم بدور المحرك الأساسي أو الروح ، التى تحرك كل شىء » (١٠) .

وهكذا أصبح المبرر الأساسى للحكم المطلق هو عظمة كفايته ، كما قال فردريك . فما كان بوسع نيوتن أن يعد مذهبه فى الجاذبية ، لو أنه اضطر الى العمل بصحبة فلاسفة مثل لايبنتز وديكارت . ولما كان ذلك كذلك ، فان الأمير مرغم على انشاء نظامه وتنفيذه بنفسه .

يلاحظ بهذه المناسبة أن فكرة الحكومة المستنيرة لم تكن بأى حال مقصورة على أنصار الحكم المطلق . فبعض الدستوريين والمشتغلين بالمسائل المالية Cameralists قد تصوروا الدولة كنظام آلى يساعد تشغيله على تحقيق أمان أعظم وحرية ومساواة . وهذا الاسلوب من التفكير واضح على سبيل المثال فى تصور هلفسيوس للمشرع الذى يحسب متع الناس وآلامهم حتى ينهض بالصالح العام . وصرح الأب سييز Siéyès — وهو من الدستوريين أيضا — بأن النظام الاجتماعى الآلى لايمكن أن يفهم الا بعد تحليله الى أجزاء ، وكأنه آلة عادية ، ثم يعاد تركيبه مرة أخرى (١١) وكان من بين انتقادات بيرك ، التى لها مغزى كبير للثوريين الفرنسيين بوجه عام ، أنهم تشابهوا هم وسييز فى تصور السياسة تصورا مجردا ولا تاريخيا أساسا ، وكان بوسعنا أن نفك الدولة ونعيد تركيبها كالآلة وبذلك نجعلها أكثر كفاية .

ومع هذا فلم تكن زيادة الكفاية هى العلاقة المميزة لليبرالية التى نهضت فى فرنسا بوجه خاص ضد الحكم المطلق . ويلاحظ ان الليبرالية Liberalism كانت من مصطلحات القرن التاسع عشر ، ولم تكن من

---

(١٠) J. H. G. von Justi استشهد بها Geraint Parry فى مقال بعنوان Enlightened Government and its Critics in 18th Century Germany فى مجلة The Historical Journal الجزء السادس (١٩٦٣) ص ١٨٢ وكان يوستى أستاذا للدراسات المالية فى فينا وجوتنبرج ، وخدم لبعض الوقت فى هيئة المناجم فى بروسيا

(١١) Qu'est qu le Tiers Etats ? — Abbé Siévés — (١٧٨٩) أعيد طبعها فى كتاب أشرف عليه Jacques Godechot la Pensée révolutionaire en France et en Europe. ١٧٨٠ — ١٧٩٩ — ارمان كولان باريس ١٩٦٤ ص ٨٠

مصطلحات القرن الثامن عشر • والأمر بالمثل فيما يختص بمصطلحين آخرين هما الراديكالية Radicalism والفردانية Individualism .. وسنعتمد عليهما فى المناقشة التالية • ومع هذا ، فقد كانت الليبرالية موجودة حتى قبل أن يختار مصطلح لها ، كما ذكر فى فصل سابق (١٢)• ولكن كيف نعرفها ، فعلينا ان لاننسى ان الليبرالية لم تكن شيئا ساكنا • ولكنها اتسعت وضمت معانى جديدة بتقدم القرن • وكان من المعتاد تحديد معناها بالتفرقة — على سبيل المثال — بين الليبراليين والراديكاليين، أو بالقول بوجود هوية بين الليبرالية بمفردها ومطالب الطبقة المتوسطة ، سياسيا واقتصاديا • او كما فعل باسيلى ويلى Willey ، تمشيا مع ماذهب اليه واحد مثل آدم سميت على سبيل المثال وقوله ان المجتمع سينهض اذا تركت الطبيعة لنفسها ولم يحدث تدخل انسانى الا فى اضيق نطاق ، اى قل تدخل الحكومة • ورغم ما فى كل هذه التعاريف من مزايا ، الا أنها تجنح الى تعتيم اتساع الحركة الليبرالية ، التى تركزت على اصلاح النظام الوطيد ، وأكدت حرية الفرد والمساواة • فاذا نظرنا الى الليبرالية على هذا الوجه ، سيتسنى لنا تفسير الحركة المتواصلة الى حد ما، التى لم تقتصر بأى حال على طبقة مفردة وكيف أصبحت أشد راديكالية ، ورغم محاولة تلجيمها فى منتصف تسعينات القرن الثامن عشر ، الا أنها زودت الليبرالية فى القرن التالى بأفكارها الأساسية • ثمة صعوبات فى هذا التفسير بطبيعة الحال • فمن بين من يصح تصورهم كليبراليين ، ظهرت خلافات فى الرأى فى كل مسألة تخطر على البال تقريبا : بخصوص أفضل صورة للحكومة ، وهل يبدأ الاصلاح من أعلى أم من أسفل ، وهل يستطاع تحقيق الاصلاح فى نطاق البناء الراسخ للمجتمع أم بتغيير هذا البناء تغييرا كاملا ، وعن كيف يحدث توازن بين الحرية والمساواة ، وبين المجتمع والفرد ، وهكذا • ويلاحظ مع هذا ان اختلافات الرأى كانت تنصب على الوسائل أكثر من الغايات • اذ كان هناك اتفاق — على أقل تقدير — حول بعض الغايات الأساسية ، بينما كان هناك اختلاف يكاد يكون تاما حول الوسائل • علينا اذن أن نتصور الليبرالية كجنس يتألف من جملة أنواع سياسية واقتصادية واجتماعية •

فهل كان البارون دى مونتسكيو ليبراليا ؟ لقد رآه بعض كمحافظ ، بل ورجعيا ، ولم يكن هذا الرأى بلا أساس ، لأنه لم يدع الى أى اصلاح جذرى للمؤسسات الفرنسية • وتشابه مونتسكيو مع معاصره الأقدم

---

(١٢) انظر ص ١٢٣ من الجزء الأول من هذا الكتاب •

الكونت بولانفييه · اذ كان مونتسكيو فى الواقع يطالب باستعادة الدستور الفرنسى التقليدى ، ومعه السلطات والامتيازات الممنوحة للنبلاء ، فى الزى ، والسيف الذى كان يرتديه أعضاء البرلمان · (اذ كان هو نفسه من أعضاء البرلمان) · الا أن مونتسكيو كان ناقدا اجتماعيا واشهر النقاد فى زمانه أيضا · وبهذه الصفة ، كان عظيم الاهتمام بالحرية ، وكيف تكتسب ، وكيف يحافظ عليها ·

ولو أردنا ادراك الجانب الليبرالى من فكر مونتسكيو ، كان علينا ان نلجأ أولا — الى الرسائل الفارسية (١٧٢١) قبل أن ننتقل الى آيته Sur l'esprit des lois (١٧٤٨) · ففى الرسائل الفارسية ، وهو كتاب يتكلم فى الواقع عن أوربا وفرنسا ، قام مونتسكيو بشيئين متآنيين الى حد كبير · اذ قارن بين المؤسسات الأوربية والآسيوية ، وهى مقارنة تسىء الى آسيا ، بينما بين كيف تعرضت المؤسسات الأوربية للانحدار · ودفع مونتسكيو أحد الزوار الفارسيين الى الكتابة لآخر قائلا : أن أوربا ليست مثل آسيا · ففى أوربا ، الحكومة المعتدلة تسود ، وهى أفضل توافقا مع العقل من الحكومات الاستبدادية فى آسيا · ففى أوربا هناك دول ، بينها جمهوريات تعتمد على المبدأ الأساسى للحرية ، وتقيد سلطة الحكام بألف وسيلة مختلفة · ولكن للأسف فان فرنسا قد ازدادت فسادا ، وابتعدت عن القوانين القديمة ، وخسرت الكثير من الحريات التى أرساها الملوك الأول فى الجمعيات التشريعية والعامة » (١٣) ·

ولكن ما هى الحرية ؟ لسوء الحظ لم يكن مونتسكيو يحسن التعريف ، ولكنه حاول أن يعرف الحرية فى كتاب روح القوانين · فأولا — فرق بين حرية الفرد أو الرعية وحرية الدستور · وتشير الحرية الأولى بكل وضوح الى الحريات المدنية كأمن الفرد والحرية الدينية وحرية الفكر والتشريع وما أشبه · وعلى الرغم من أن الاهتمام الأول لمونتسكيو قد انصب على تأمين هذه الحريات ، الا أنه لم يراها مماثلة للحقوق الطبيعية ، بالمعنى الذى ذهب اليه لوك · أنها حريات يضمنها المجتمع ، وتمارس فى المجتمع ، ويحددها القانون تحديدا دقيقا « فالحرية هى حق فعل كل ما يسمح به القانون (١٤) · وفيما بعد قال مونتسكيو بما يشبه الألغاز :

---

(١٣) انظر بوجه خاص الرسالتين ٣٣ ، ١٣١ ·

(١٤) Sur l'esprit des lois - Montesquieu
الكتاب الحادى عشر الفصل الثالث — وانظر الكتاب الثانى عشر فيما يختص بالحريات الفردية بوجه عام ·

« ان الرعية قد يكون حرا ، أما الدستور فلن يكون كذلك » • وما فهمته من هذا القول هو أن الرعية لن يكون حرا ، أو لا يكون حرا فى المدى الطويل ، الا اذا كان الدستور حرا أيضا • فالدستور هو وسيلة منع الاستبداد ، وتأمين حرية الفرد • ان هذا الاعتقاد يفسر كيف عانى مونتسكيو الأمرين لكى يصف دولاب العمل الصحيح فى الحكومة ، وقدم سبيلين لتأكيد الحرية الدستورية فى فرنسا : الأول — كما لاحظنا بالفعل — هو اعادة الدستور القديم الى الصراط المستقيم • وكان مونتسكيو قد قرأ كتاب « جرمانيا » لتاسيتوس ، وأعتقد أن هذا الدستور قد نشأ فى الغابات الجرمانية بين القبائل التى غزت الامبراطورية الرومانية • بما فى ذلك « الفرنجة » وأطلق مونتسكيو لخياله العنان عندما تحدث عن هذه الحكومة القوطية الباكرة • فبمجرد عتق العبيد ، تبع ذلك كما قال فى كتابه :

« توافق كامل للغاية بين الحرية المدنية للشعب وحقوق النبلاء والكهنة وامتيازات الأمير ، بحيث أصبحت أعتقد بأن لم يوجد فى العالم حكومة حسنة التهذيب مماثلة للحكومات التى تولت الأمر فى جميع أجزاء أوربا ، طيلة مدة بقائها • ومن عجب أن يولد فساد الأمة الغازية أفضل أنواع الدستور التى يستطيع تخيلها الانسان » (١٥) •

ولكن كان هناك نوع آخر من الدساتير شاهده مونتسكيو بعينيه فى عهد قريب جدا ، وأعجب به اعجابا شديدا • انه الدستور الانجليزى الذى يتميز — كما يظن أنه اعتقد — بالفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية (١٦) • ومع هذا فقد بدا الدستوران : القوطى والانجليزى شيئا واحدا فى تصور مونتسكيو • والواقع أنه ربط بينهما بالقول — استشهادا بتاسيتوس — بأن الانجليز قد نقلوا نظامهم عن الألمان • وغنى عن القول أنه كان يطالب بحكومة معتدلة عمادها الرأس ، أى الملك فى فرنسا ، ويتمتع بسلطة مقيدة من السلطات الوسيطة التقليدية والقوانين الأساسية • وكان من الضرورى لمنع اساءة استخدام

---

(١٥) نفس المصدر — الكتاب الحادى عشر الفصل الثانى — ترجمة توماس نوجنت •

(١٦) يعتقد فرانز نويمان أن مونتسكيو قد عرف تماما أن الفصل بين السلطات لم يكن فعالا فى انجلترا ، ولكنه تنبأ بأنه قد جرت مناقشات هناك بهذا الشأن ، وان مونتسكيو بالذات كان صاحب هذا المذهب الذى تبناه المستعمرون الامريكان وآخرون فيما بعد •

السلطة ، ولحماية الحرية « إن توجد سلطة للحد من السلطة » (١٧) .

وبينما اثنى فلاسفة الموسوعة على مونتسكيو لتذكرته الناس بانهم أحرار الا أنهم انتقدوه بالمثل ، وانتقدوا معه الحركة الليبرالية التى شطت تجاه اليسار ، لقد كان مونتسكيو شديد الاحترام للمؤسسات « القوطية » التى ناسبتهم ، معنيا بايضاح ضرورة اجراء الاصلاح تدريجيا . واعتقد فلاسفة الموسوعة لضيقهم بالماضى أنهم قادرون على انشاء الحاضر السياسى وفقا لمبدأ المنفعة أو السعادة العامة . وشجب هلفسيوس الذى مثل هذا الاتجاه اللاتاريخي غباء تقدير الشعوب للقوانين والممارسات القديمة ، وادعى أنه تعلم من لوك أن القوانين حسنة لقرن واحد فحسب وبعد ذلك يجب أن يعلن بطلانها ، مالم يفحصها الشعب ، ويقرها . ومن ثم أوصى هلفسيوس بـأن يمنح المشرع le législateur « الحق فى اجراء كل التعديلات فى القوانين والعادات ، ويحدد الدين الذى يتطلبه الزمان والظروف . بهذه الطريقة يتسنى له القضاء على مصدر ما لا نهاية له من الشرور ، ويضمن بلا جدال استقرار الشعوب ، وتمتد ديمومة الامبراطوريات » (١٨) .

فما الذى يستطيع المشرع الحكيم (وهو نفس المصطلح الذى استعمله روسو) أن يبتكره فى هذا المنعطف الحرج من التاريخ ؟ أولا ـ ان قدرا من التغير فى صورة الحكومة من الأمور الملحة ، فيما يبدو . اذ كان هناك نفر يدافع عن النظام الملكى المطلق لفرنسا ـ على أقل تقدير ـ ويراه أفضل وسيلة لتحقيق الاصلاح المنشود . وكان من بين هؤلاء فولتير والمصلحون الاجتماعيون ، الذين يدعون بالفزيوقراط . وناصر فولتير قضية الملك ضد البرلمان الذى اعتبره دعامة الامتيازات واللا تسامح الدينى ـ غير ان الشعور بخيبة الأمل من الدعوى الملكية (أو الحكم المطلق المستنير) . كما سميناه آنفا قد أهل ، بعد ان أقيل الوزير الليبرالى تيرجو ١٧٧٦ . ويأس فولتير ذاته من الاصلاح الذى يبدأ من القمة ، فى نهاية حياته . ولا يلزم أن يكون البديل هو الـ thèse noblièr الدعوى التى تبناها النبلاء تبعا لطراز مونتسكيو أو الدستور الانجليزى . وبدأت « حكومة الجميع » ـ كما سماها هلفسيوس ـ تبدو أكثر جاذبية ،

---

(١٧) نفس المصدر ـ الكتاب الحادى عشر ـ الفصل الرابع .. أما موضوع الفصل السادس فهو Of the Constitution of England

(١٨) De l'esprit — Helevétius الحديث الثانى ـ الفصل السابع عشر .

ولا سيما بعد الثورة الأمريكية · وكتب يقول : « على الجميع ان لا يندهشون اذا اتجهت أحكام الناس الى الحكم على هذا الشكل من الحكومة (أى الذى يشترك فيه في السلطان كل طبقات أو فئات المواطنين) بأنه الأفضل دائما » (١٩) · وبطبيعة الحال ، كان روسو قد امتدح سيادة الشعب في كتاب العقد الاجتماعى ، وأضاف تابعه كوندورسيه الى حقوق الانسان ، حق المساعدة فى صنع القوانين « اما مباشرة أو من خلال ممثلين » وحتى سنة ١٧٨٩ ، كان أغلب فلاسفة الموسوعة ، لايريدون الديموقراطية ـ الكاملة ، واعتبروها « يوتوبيا » او مثلا أعلى لشعب من الآلهة ، ولكنها ليست للناس ، كما قال روسو · وكان نوع ديموقراطية المشاركة الذى دار في خلد روسو لا يناسب الا الدول الصغيرة جدا · فلعلها لا تناسب حتى كورسيكا ، التى اقترح لها دستورا يناسبها ويناسب عاداتها البسيطة التى تتميز بها ، حيث لا وجود لتفاوت فاضح في المرتبة الاجتماعية والثراء · واقترب الأب سييز من الروح الأخيرة لفلاسفة الموسوعة : عندما أدرك الهوية السياسية للشعب ، والطبقة الثالثة ، التى يسودها البورجوازيون ، وتمثل الصالح العام فى مقابل الصالح الخاص الذى يتمثل في فئة النبلاء · ان طبقة ال Tiers « الثلث » ـ كما يسميها الفرنسيون ـ تضم كل من هو ضرورى لخلق أمة كاملة ، وتتطلب تمثيلا يتساوى على أقل تقدير مع ما يمثل الطبقتين الأخرتين (٢٠) وناصر كوندورسيه بالذات مبدئيا « قضية البورجوازية » هذه ، كما نستطيع أن نسميها · ولكنه خلال الثورة قد جعل نطاقها يمتد حتى ضمت الشعب برمته · فلقد أعتقد أن الشعب هو الذى أنقذ الثورة ، ومن ثم لا بد ان ينضم الى الطبقة الثالثة فى عملية الانتخاب · وأصبح الآن يناصر فكرة المجلس المنتخب الأوحد ، كما فعل الآخرون · وينتخب هذا المجلس بالتصويت العام ،وتراعى المساواة بين المصوتين·وكان بوسع كوندورسيه أن ينادى أيضا بعلمانية الدولة ، أى بالفصل بين الكنيسة والدولة ، الذى لم يدافع عنه لا فولتير ، ولا روسو ، ولا مونتسكيو بكل تأكيد ، على أقل تقدير فى كتابه روح القوانين ، الذى ظهرت فيه المسيحية فى صورة أفضل دين يناسب الحكومة المعتدلة · وهكذا ساعدت هذه الأفكار والتجارب الدستورية التى جاء بها الثوريون على تمهيد الطريق أمام الليبرالية الديموقراطية فى القرن التاسع عشر ·

(١٩) Helevétius — De l'homme ١ ـ القسم الرابع الفصل الحادى عشر · ولقد قارن هلفسيوس بين حكومة الجميع وحكومة الشخص المفرد ، وحكومة جملة الأشخاص ·

(٢٠) نوقشت هذه القضية فى نشرة جماهيرية تحت عنوان Qu'est-ce qu le Tiers Etat ? سنة ١٧٨٩ وأشير لها فى ملحوظة (١١) ·

وأعتقد أن المشرع الحكيم ، بالاضافة الى قيامه بتحرير شكل الحكومة ، مطالب أيضا بحماية حقوق الأفراد ، وزيادتها ٠ ان هذا الاعتقاد ـ بطبيعة الحال هو صميم المذهب الليبرالى : زيادة نطاق الحرية الفردية ٠ ويحتمل ان لا يكون مونتسكيو قد اعتقد ان الفرد يقف بمفرده ، أو بمعزل عن طبقة تاريخية ، أو رابطة ما ، أو المجتمع بوجه عام ٠ ويسبق الفرد المجتمع عند أغلب فلاسفة الموسوعة ، وعند لوك . ويتعين ان يكون حرا فى نطاق حدود لتنظيم حياته مثلما تبدو فى أفضل صورها ٠ ورأى الأب سييز ـ وكان رأيه خليطا من معتقدات كل من لوك وروسو أن الارادات الفردية Volonté individuelles هى نقطة البداية فى المجتمعات السياسية ٠ وعلى الرغم من انها تؤلف ـ من أجل النفع العام ـ ارادة مشتركة ، الا انها لا تسلم للحكومات الا الجزء الضرورى من السلطة للحفاظ على النظام ، ويبقى الحق الأساسى للاختيار عندهم حقا لا يتنازل عنه ٠ وعلى عهد سييز وكوندورسيه ، كانت أية قائمة نمطية من الحقوق الفردية تضم حق الملكية ، أى الحرية الاقتصادية . الى جانب الحريات المدنية ، وأحيانا أيضا ـ كما لاحظنا من قبل ـ المشاركة فى عملية الحكم على نحو ما أو بدرجة ما ٠

وعكست الحرية الاقتصادية الجديدة ـ التى أحسن الافصاح عنها الفزيوقراط المخاوف السائدة فى الاقتصاد الفرنسى المقيد بالاقطاع ، الذى ولى عهده ، والتفاوت والضرائب المرهقة ، ومجموعة من اللوائح التى أملتها روح المركانتيلية (*) الزائفة . كما سماها آدم سميث ٠ فاذا أريد للزراعة ـ المصدر الأوحد للثروة ـ ان تصبح منتجة حقا . فلابد ان يعكس نظام المحرمات دوره ٠ وأن يحرر رأس المال . كى يستثمر ، وتزال العقبات لتحرير التجارة ، ويسمح للفرد بمجال أوسع لاستخدام ملكيته وفقا لما يراه مناسبا (Laissez-Faire) ٠ ورجع الفزيوقراط لمذهب القانون الطبيعى لتدعيم الحرية الاقتصادية ٠ اذ يتعين ان لا يعترض طريق النظام الطبيعى (Ordre Naturel) الذى يعبر عن ارادة الله . القانون الوضعى أو القوانين المصطنعة التى صنعها البشر ، فالقانون الطبيعى هو الذى وضع القوانين الأبدية للرفاهية الاقتصادية ، وجعل هذه القوانين تعتمد فى فاعليتها على « أكبر قدر من الحرية » للفرد ٠ وبعد أن فسرت هذه الحرية على انها حق طبيعى فلا بد ان لا تمحى عندما يصبح الانسان عضوا فى مجتمع ٠ والواقع أن العكس كان هو الصحيح كما قال

(*) الروح التجارية او المذهب الذى يعطى الصدارة للتجارة على كل الأنشطة السياسية ، ويخضع الحكومة للأغراض التجارية ٠

ديبون دونيمور فى بيـــانه الموجز عن المعتقدات الفزيوقراطيــة (٢١) :

« ان مهمة السلطة السيادية ليست صنع القوانين ، لأن القوانين جميعا قد صنعتها الأيدى التى خلقت الحقوق والواجبات وأوعزت القوانين الاجتماعية التى وضعها (الكائن الاسمى) على نحو فريد بالحفاظ على حق الملكية والحرية التى لا تنفصل عنها · أما الشرائع التى وضعها الحكام ، والتى تدعى بالقوانين الوضعية فيتحتم أن لا تزيد عن تعليمات ايضاحية لهذه القوانين الأساسية للنظام الاجتماعى » ·

ومع هذا ، فلم يصطدم الصالح الاقتصادى الذاتى للأفراد هو والصالح العام ، ولكنه كان متماثلا معه على الأقل كقـاعدة عامة ، فوراء مذهب الفزيوقراط وآدم سميث كان هناك افتراض بوجود توافق طبيعى بين الصالح الذاتى والصالح العام ، وأن هناك توازنا بين الحاجة والطلب ، ما دام هناك تمسك بالنظام الطبيعى · وعلى حد قول كوندورسيه ــ وهو من الليبراليين الاقتصاديين : رغم الفوضى الظاهرية ، « الا أن هناك قانونا عاما للعالم الأخلاقى يوجه الجهد الذى يبذله كل فرد لصالحه لخدمة مصالح الجميع · ورغم الصراع الظاهرى ، فان الصالح المشترك يتطلب من كل فرد ان يعى صالحه ، وان يسمح له بالسعى وراءه دون اعتراض » (٢٢) · وبعد أن بلغ التأثير الفزيوقراطى ذروته فى ستينات القرن الثامن عشر ، بدأ يصاب بالوهن بعد سنة ١٧٧٠ · وكان هذا التدهور فى التأثير كافيا فى أغلب الظن لتحطيم القضية البورجوازية thèse bourgeosie التى بقيت مرتبطة به ، ولو أن تيرجو أو آخرين استفادوا من أفكارها لما كان من المستبعد أن ينتفع بهـا أصـحاب المشروعات الزراعية استفادة كبرى · ومن جهة أخرى ، فان الصناع البورجوازيين وأصحاب البنوك ، الذين وصفوا « بالعقم » ما كان بوسعهم ان يحققوا أى كسب ، ومن ثم فانهم اعترضوا على الفزيوقراطية اعتراضـا شديدا ، بقدر فهمهم لها · على أن فكرة الحرية الاقتصادية ــ رغم كل هذا ــ قد سيطرت على الجميع ·

---

(٢١) Dupont de Nemours - De l'origine et de progrès d'une science nouvelle (١٧٦٨) القسم الثامن ــ ويعد ديبون أعظم مروج لآراء مدرسة الفزيوقراط · انظر ايضا : Maxims du Docteur Quesnay ومادة Physiocratie فى الانسكلوبيديا ·

(٢٢) Esquisse d'un tableau hislorique de progrès, de l'esprit humain (Condorcet) استشهد بها Jacob. S. Schapiro فى كتاب Condorcet and the Rise of Liberalism نيويورك ١٩٣٤ ص ١٦٢ ·

كما تشهد المادة ٢٧ من اعـلان حقوق الانسـان التى نصت على الحق « المقدس » للملكية ۰ ويلاحظ إن الفزيوقراط قد ناصروا الليبراليـة الاقتصادية ، ولكنهم لم يناصروا بالضرورة الليبرالية السياسية ۰ وانتقد تيرجو ـ الذى لم يبتعد شكليا عن مذهبهم دفاع الفزيوقراط عن الاستبداد المشروع ، الذى اعتقد انه يساعد على النهوض بالحقوق الطبيعية للنظام الاجتماعى ۰

ولكن ماذا عن المساواة ، بالاضافة الى الحرية ، هل يسعى المشرع الحكيم لتحقيق المساواة بين البشر ، الى جانب الحرية ، لقد زعم مونتسكيو وجود مجتمع هيرارشى (ذى مراتب) ، بينما أيد مساواة الجميع vis a vis فى ناحية الحريات المدنية ۰ وبالمثل لقد اعتقد أغلب فلاسفة الموسوعة فى وجود نوع من مجتمع المراتب المعتمد لا على الامتيازات الاقطاعية وانما على الملكية والتنور اللذين يعتمدان بدورهما على درجات فطرية من الموهبة ۰ وباستثناءات قليلة ، لقد خشى فلاسفة الموسـوعة الجماهير Le peuple ، كما صـورهم فولتير ، أى كفئة قائمـة بذاتها تتوسط الانسـان والدابة ، وتقوم بالأعمال اليـدوية للآخرين ، واذا اجتاحت الأهواء الجماهير الى جانب الخزعبلات ، فانها قد تنقض فى أى لحظة وتصبح أداة للغوغاء (الديماجوج) الذين يسعون لاثارة القلاقل فى المجتمع ۰ ويقول هولباخ : علينا ان نكف عن زعم وجود مساواة نظن انها قد وجدت أصلا بين الناس ، فلقد كانوا دائما غير متساوين ۰ لقد صنعتهم الطبيعه هكذا ، ودعم المجتمع دور الطبيعة ۰ ان هولباخ الذى أراد الحط من الفئات الطفيلية ـ وبخاصة الكهنة ـ وعمل على دفعهم الى العمل ، شعر رغم كل هذا بأن هناك خيرا فى اللا مسـاواة الأساسية بين الطبقات الحاكمـة ، وطبقات المحكومين ۰ فهى تقيم سلسلة من الخدمات الضرورية فى مستويات مختلفة ، بغيرها لن تقوم للمجتمع قائمة ۰

ومع هذا فشيئا فشيئا اكتسبت فكرة المساواة ركيزة ترتكز عليها اذ بدأ الرعيل الأقدم من فلاسفة الموسـوعة ، الذين ازداد اهتمـامهم بتعاسة الطبقات الدنيا النقاش حول وسائل النهوض بالمستوى الاقتصادى

---

(٢٣) انظر كتاب La politique naturelle (١٧٧٣) الجزء الأول ـ الحديث الأول القسم العاشر فيما يختص برأى هولباخ فى التفاوت أو اللامساواة ۰ وعنوان هذا القسم هو Origine de l'inegalité entre les hommes أما الحديث العاشر ـ القسم الحادى عشر فعنوانه هو l'inegalité entre les Citoyens وفيمـا يتعـلق le peuple انظر أيضا ص ١٧٢ ۰

لهذا الطبقات ، وتزويدهـا بنوع من التعليم العـام ، وفتـح الأبـواب للموهوبين · وذهب الشـباب من هؤلاء الفلاسفة مثل كوندورسيه الى ما هو أبعد ، ورسموا صورة لمجتمع المستقبل ، الذى يتألف من أناس قريبين من المساواة ، وكتب كوندورسيه ، ابان الثورة الفرنسية : « من الميسور حصر آمالنا لما نرجوه للجنس البشرى مستقبلا فى ثلاث نقاط : تحطيم التفاوت بين الأمم المختلفة ، تقدم المسـاواة فى الأمة الـواحدة نفسها · وأخيرا النهوض الحق بالانسان »(٢٤)· ان جوهر الفن الاجتماعى الحق هو تحقيق هذه الآمال من خـلال تحقيق المسـاواة فى التعليم والكسب . ومنح الشعب حق الانتخاب أيضـا · وعلى الرغم من ان كوندورسيه قد استمر يتحدث بلغة الفزيوقراط ، الا انه قد ازداد الآن تركيزا على المساواة ، أو لعله من الأدق القول انه مثل آخرين ، رأى وجود ترابط لا ينفصم بين الحرية والمساواة · ولاحظ كوندورسيه فى آخر أعماله كيف أدى « اللاتناسـب أو التفـاوت فى التعليم والثراء فى الجمهوريات القديمة الى تدمير الطغاة للحرية · وعلى هذا فلا بد ان تتضاءل هذه الأنواع من اللامساواة دون أن يقضى على اللامساواة قضاء مبرما لأن لها أسبابا طبيعية وضرورية » ·

أما الفليسوفان العظيمان للمسـاواة ، اللذان يستشهد بكلامهما الجميع فهما هلفسيوس وروسو ، وهلفسيوس من الشخصيات الخلافية بين فلاسفة الموسوعة ــ كما رأينا · ولقد صرح بالتأثير الشامل للبيئة فى تكوين السلوك والثروة · فمـا التفاوت فى الثروة والمكانة ــ بل والفهم ــ الا نتيجة « للصدفة » ، أى للتنظيمات الاجتماعية والعادة · فهو ليس شيئا موروثا · ومن ثم فاذا تغيرت البيئة بتطبيق قوانين حسنة وأتبعت أنظمة صحيحة للتربية (المشرع الحكيم) ، ستتحقق المساواة بالتبعية · والواقع أن هلفسيوس لم يك شديد الحماس للثورة . أو متفائلا بمصيرها ، كما يبين من الكلمات الآتية :

« لا وجـود لأى مجتمع يسـتطيع الجميـع فيـه تحقيق الثراء والسلطة » (٢٥) · ولكن الناس قادرون على ان يصبحوا متساوين نوعا فى شعورهم بالسعادة ، اذا خف اللاتناسب الراهن فى الثروة ، واذا حصل

---

(٢٤) Condorcet . نفس المرجع ·

(٢٥) De l'homme — Helevétius.
القسم الثامن ــ الفصل الأول ــ انظر الى هذا القسم بأجمعه لأنه يتضمن معتقداته فى المساواة ·

الجميع على نوع ما من دعم المكانة فى المجتمع ، واذا آمنوا بشرف العمل ، وشعروا بمتعة ان يعمل أى انسان فى الموقع الذى ولد من أجله · وكان روسو أيضـــا من البيئيين ، وان كان أقل اتصـــافا بهـــذه الصفة من هلفسيوس · ولم يكن أكثر تفاؤلا · فما هى أسباب التفاوت بين الناس ؟ وخصص روسو الحديث الثانى لبحث هذه المسألة التى خصصتها جامعة ديجون كموضوع لجائزتها ١٧٥١ ، فالناس أصلا متساوون ، ولكن المساواة بينهم ليست مساواة من الناحية الفزيائية ، والناحية الذهنية · وقد فقدوا حالة المســاواة بعد ادخال الملكية الفردية ، التى يسرت للبعض السيادة على الآخرين · فهل يستطاع اعادة الناس الى المساواة ثانية ؟ أجل ، فان ما انتزعه المجتمع ، يستطيع المجتمع استعادته ، بل والنهوض به · ان هذا هو موضوع كتاب العقد الاجتماعى · فلقد سلم روسو بوجود مجتمع من المتساوين ، أى المتساوين أخلاقيا وسياسيا من خلال المشاركة الفردية الكاملة فى القرارات ، التى يتعين عليهم اطاعتها ، والمشاركة الدالة على شعورهم بالتكافوء والهوية مع المجتمع · ورغم هذا ، فان روسو لم يعتقد فى الواقع أن مثل هذا المجتمع القائم على المساواة الكاملة ، يمكن ان يوجد فى الحقيقة ، اللهم الا فى بعض دول صغيرة للغاية · انه مثل أعلى يستطاع الاقتراب منه بقدر الامكان · وفهم روسو من المساواة فى العالم الحق على أقل تقدير ، لا امكان التماثل بين جميع الناس تماثلا مطلقا فى السلطة والثراء :

« ولكن السلطة ينبغى ان لا تزداد بالقدر الذى يدفع الى العنف ، وان تمارس اعتمادا على الاختلاف فى مراتب السلم الوظيفى أو الرتب والقانون (ولقد سمح روسو بالاختلاف فى الرتبة ، التى تمنح نظير خدمة المجتمع) · ومن ناحية الثروة ، لا يســمح لأى مواطن بالاثراء بحيث يستطيع شراء غيره ، أو بالفقر الى الحد الذى يرغمه على بيع نفسه » (٢٦) ·

وكما هو متوقع ، لقد رفع الاشتراكيون من قدر المساواة الى ما هو أبعد من ذلك ، وجعلوا قيمتها اسمى من قيمة الحرية ، أو صوروها على انها مفتاح الحرية · غير ان الاشتراكيين وبخاصة الأب موريبه Morellet ومابلى كانـــوا أســـاسا من الأخلاقيين ، وكان عددهم ضئيلا ، وتماثلت آراؤهم هى وآراء روسو بعض الشىء ··· فالشر يجىء ليس من الطبيعة ، وانما من البيئة · ولقد جعلت الطبيعة الناس اجتماعيين ومتساوين معا ·

---

(٢٦) Rousseau ـ العقد الاجتماعى الكتاب الثانى ـ الفصل الحادى عشر ـ ترجمه للانجليزية G. D. H. Cole دنت ١٩٤٧ ـ ص ٤٢ ·

وجوى الناس من هذه الحالة الطبيعية بعد نمو المجتمعات ، وتضخمها ، وكذلك الملكية الفردية • وفتحت الملكية الفردية بوجه خاص باب صندوق باندورا من الشرور ، بما في ذلك الكبرياء والشح والترف والاستبداد • ونحن نسمع صوت مابلى الأخلاقى من خلال السطور الآتية :

« كلما ازددت تاملا ، ازددت اقتناعا بأن التفـاوت فى الثروات والأموال يؤدى الى تحلل الانسان ـ كما يستطاع القول ـ وتغير العواطف الطبيعية لقلبه لأن الاحتياجات الزائدة عن الحاجة أو المترفة تزوده برغبات لا نفع لها لتحقيق سعادته الحقة • وأنا أعتقد ان المساواة عندما تحافظ على اعتدال إحتياجاتنا ، فانها تحفظ سلامة أرواحنا ، التى تتعارض مع اندلاع أهوائنا وتفاقمها • ولا بد ان تحدث المساواة كل خير ، لأنها توحد البشر وتسمو بأرواحهم ، وتساعد على ظهور مشـاعر متبادلة من الجود والصداقة » (٢٧) •

ومع هذا فقد كان مورييه أكثر تفاؤلا من مابلى • فلقد خطط برنامجا اصلاحيا كاملا يتولاه المشرع الحكيم ، يساعد على استعادة المساواة البدائية للانسان ، ويرتقى بأحواله ، ووصف مورييه هذه الحالة بأنها « نموذج للتشريع المتوافق مع مقاصد الطبيعة » (٢٨) • ولما كان مابلى أكثر خبرة فى الادارة الفعلية للدولة ، لذا فانه لم يعتقد فى أغلب الظن ان العادات سهلة التغيير ، وبدت له العودة الى الحالة البدائية للانسان مستحيلة فى بلد مثل فرنسا قد أفسدتها قرون من العادات السيئة ، وحذر بقوله : « لا أحد يستطيع اليـوم ان يحاول اعادة توطيد المساواة دون ان يحدث اضطرابات أفظع من تلك التى يرغب فى تجنبها » (٢٩) • وأفضـــل ما يؤمل فى ظهوره هو « الموناركية الجمهورية » ، أو الحكومة المختلطة التى يتقيد فيها الملك بقيود أكثر مما رغب مونتسكيو ، وتخضع فيها

---

(٢٧) De la législation — ou principes — Gabriel Bonnot de Mably
des lois politiques ١٧٧٦) ضمن Les Ecrivans politiques du XVIII siècle
انظر ملحوظة نمرة ٥٠ ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥ •

(٢٨) انظر الى كتاب Code de la nature - Morellet الجزء الرابع نشر فى السنة نفسها التى نشر فيها كتاب روسو « حديث عن التفاوت » •

(٢٩) التبسها Cecil Driver فى كتابه Morellet and Mably ضمن مجموعة كتب The Social Great French Thinkers of the Age of Reason
وكان مابلى شقيقا للفيلسوف كوندياك • وعمل سكرتيرا خاصا للكاردينال تيبسان ثم وزيرا للخارجية ثم انفصل عن الكاردينال وترك السياسة والدبلوماسية •

السلطة التنفيـذية للسلطة التشريعية • وكان جراشيوس بابيف من الاشتراكيين الفرنسيين الأوائـل ، الذين جمعوا بين البرنامج الفطرى والمخطط العملى • وفى كتاب مؤامرة المتسـاوين ١٧٩٦ وضـع مخططا للاستيلاء على السلطة ، ثم حدد طريقة استخدام الديكتاتوريه الظافرة لاقامة مجتمع شيوعى • ورغم فشـل المؤامرة ، الا ان بابيف قـد زود الاشتراكيين الثوريين فى القرن التاسع عشر بنموذج للاقتداء به •

واكتسب المجتمع ، بعد روسو والاشتراكيين ، أهمية جديدة • ولا يصح القول بأن فلاسفة الموسوعة كانوا عديمى الحس بالمجتمع • فلقد خصوا الفرد وحريته بالأهمية الأولى ، وخصوا المجتمع والدولة بدور المحافظة على هذا الفرد • « اذ يرجع نفع المجتمع الوحيد الى انه يزود أفراده بوسائل العمل بحرية لتحقيق سعادتهم ، ومن ثم فان الحرية دين (ندين به للحكومة) وليس منحة » (٣٠) • لقد كانت الحرية فى نظر هولباخ صاحب الأقوال الآنفة الذكر واخوانه الليبراليين بمثابة الترياق المضاد للاستبداد الذى شعروا جميعا نحوه بالبغض ، وحاربوه • وهذه الروح الفردية مستودعة ــ وان كان هذا على نحو مضطرب نوعا ــ فى اعلان حقوق الانسان ، وبلغ بها أمثال وليم جودوين (كاردينال الفوضوية) منتهى ما تصبو اليه • وجودوين من الذين قرأ له فلاسفة الموسوعة ، وينحدر من أصل انجليزى ، ولقد عرف الدولة بأنها « مجرد جمع من الأفراد » • وصرح فى كتابه (١٧٩٣) بأن الحكومة شر ، وتمثل اغتصابا للأحكام الخاصة للبشرية ، وضميرها الفردى (٣١) • وتطلع جودوين الى الزمان الذى سيستغنى فيه الناس استغناء تاما عن الحكومة ، ويعيشون أحرارا ، فى البداية فى أحد الابرشيات ، وفى دولة حرة حرية كاملة فى نهاية الأمر ، يقرر فيها كل فرد مصيره بنفسه • وبنى جودوين يوتوبيته على نظرة أشد تفاؤلا فى نظرتها للطبيعة البشرية • اذ تفوق أغلب ما كان معظم الانجليز والفرنسيين مستعدين لقبوله •

وشيئا فشيئا نما اتجاه أكثر ايجابية نحو المجتمع بعد ان بدأ الناس

---

(٣٠) Holbach — Système Social (١٧٧٣) الجزء الثانى ــ الفصـل الثـالث De la liberté تسلطت على هولباخ فى هذا العمل فكرة « السياسة الزائفة » يعنى الطغيان والاستبداد •

(٣١) An Enquiry Concerning Political Justice - Willaim Godwin. لندن ١٧٩٣ ص ٩٠ ــ ٣٨٠ • لم يحرص جودوين فى فوضويته على عدم التنـاقض ، لأنه يظهر أحيانا مؤيدا للحكومة « الصالحة » •

يدركون الحاجة الى الزيادة في المساواة ، وليس مجرد الحرية ، والى الاخاء أيضا ، لتصحيح المساوىء الصادرة لا عن المستبد فحسب ، وانما من مجتمع غارق في أوصاب الروح الفردية · ومهد روسو في هذا الميدان ، كما مهد في الميادين الأخرى الطريق · ولم يكن روسو يرمى بأى حال الى ابتلاع الفردية · ولقد أراد للفرد المشاركة اشتراكا مباشرا في أعمال الحكومة بالمساعدة في صنع القوانين ، وبأن يكون حرا في انتقادها ، واقتراح بدائل لهذه القوانين · ولكن يبدو أنه شعر — وربما رجع ذلك الى العرق البيورتانى فيه ، والذى عززته قراءة أفلاطون بأن الفردية قد تمادت في غيها ، وانها بحاجة الى الانضباط · ولقد احتوى كتاب العقد الاجتماعي ، يقينا ، على الكثير من التأكيد على أداء الواجب . الى جانب الحقوق ، وعلى صقل المشاعر الاجتماعية · ويقول روسو ان النقلة من حالة الطبيعة الى حالة التحضر تحدث تغيرا ملحوظا في الانسان · فهى تستعيض عن « الحرية الطبيعية » المرتبطة بقوة الفرد » بالحرية الحضارية » المقيدة بالارادة العامة ، وحرية أخلاقية جديدة تكبح جماح شهواته · ودعا روسو أيضا في العقد الاجتماعي والوصايا التى ذكرها لحكومتى كورسيكا وبولانده الى دين جديد من الوطنية · فبدلا من المسيحية التى تعادى الروح الاجتماعية ، ينبغى بث « روح دينية مدنية » تطبع في نفوس الأفراد الولاء للدولة وواجبات المواطنة · وعلى الرغم من ان روسو قد أراد السلام الدائم ، والتسامح الكلى بين الأمم ، الا انه مهد لعصر القومية ، الذى بدأ بالثورة الفرنسية ، « ويعد اعادة اكتشاف روسو للمجتمع » بمثابة تصوير سابق للنظرات العنصرية الجديدة للمجتمع والدولة ، والتى ظهرت على السطح متأخرة كرد فعل للتأكيد الليبرالى (والثورى الباكر) على أولوية الحرية والحقوق الفردية ·

فلسفة التاريخ

صاغ فولتير مصطلح فلسفة التاريخ ، وان كان قد عرفها تعريفا ضيقا نوعا فى كتابه بهذا العنوان ١٧٦٥ : اذا قرأت التاريخ فلسفيا en philosophe ، كان معنى هذا ان تكتشف فى سجلات الماضى « حقائق نافعة » ، يمكن تطبيقها على الحاضر ، وبخاصة على الصراع ضد الأوغاد l'infâme والخزعبلات واللاتسامح والتعصب · فمثلا اذا عرضنا تاريخ العهد القديم للشك ، فان بوسع المؤرخ الفلسفى أضعاف أسس المسيحية كدين سماوى والكنيسة الكاثوليكية · ومع هذا فان فلسفة التاريخ قد عنت شيئا أكثر من المجادلات فى القرن الثامن عشر · انها تعنى شيئا أكثر حتى فى نظر فولتير نفسه ، مثلما أوضح فى أعمال تاريخية أخرى · وان أى تعريف أرحب يشترك فيه فولتير وآخرون سوف يضم قدرا من الشك فى التاريخ على طريقة بيرو (فى أواخر الفلسفة اليونانية) · وسيعنى أيضا « علم العلل والمعلولات » (جيبون) والتاريخ كمصدر لحكمة رجال الدولة والفلاسفة · وفوق كل ذلك فانه سيعنى فى نهاية الأمر اعادة تفسير بعيد الأثر للعملية التاريخية ، واكتشاف « مبدأ امكان بلوغ الكمال وأسباب الارتقاء » فى التاريخ على حد قول مركيز دى شاستيلو Chastellaux (١) ·

والتاريخ ، كما ذكر جيبون فى سيرته الذاتية : « هو أحب أنواع الكتابة للناس » ، ولقد أصاب جيبون ، وبخاصة فيما يتعلق بالنصف

---

(١) François Jean Marquis de Chastellux — De la félicité publique (١٧٧٢) القسم الثالث ـ الفصل الثالث · وألف شاستيلو الذى خدم خلال الثورة الأمريكية تحت رئاسة روشامبو كتبا عن أمريكا ·

الثاني من القرن ، فلقد أقبل الناس على قراءة التاريخ بشراهة ، مثلما لم يحدث من قبل ، ولم يعد الفلاسفة يعتقدون انه لا يستحق منهم أى اعارة للانتباه • نعم ان أكثر من نصف المؤلفات المنشورة لدافيد هيوم كانت تاريخية ، أو تنسب للتاريخ ، وبالمثل فان الفيلسوف الفرنسى كوندياك قد كتب مطولات تاريخية لتثقيف تلميذه دوق بارما ، بل وحتى ايمانويل كانط الذى تصعب تسميته مفكرا تاريخيا ، فانه قد خط العديد من المقالات المشحونة بالفكر فى هذا الموضوع • وتأمل التاريخ بعمق آخرون — من الذين امتزج بفكرهم قدر ليس بالقليل من الفلسفة — من أمثال مونتسكيو وفيكو وفولتير وجيبون — بطبيعة الحال — ووليم روبرتسون والانسكلوبيديين وعدد من نقاد الفن • وقلائل منهم قد كتبوا روائع فى هذا المضمار • أما الى أى حد كان يتمتع هؤلاء المفكرون من القرن الثامن عشر بالاحساس التاريخى ، بما فى ذلك المؤرخون ، فمسألة تستأهل البحث ، وستناقش فيما بعد (٢) • على أن المسألة التى فوق كل شك هى اهتداء التاريخ بفضلهم الى مكانة جديدة ومستقلة واكتسابه جلالا جديدا وشعبية • فما هو سر هذا الاهتمام بالتاريخ وفلسفة التاريخ، فى قرن جرت العادة على تسميته بالقرن اللا تاريخى ؟ • فأولا — لقد اعتقد ان التاريخ نافع ، ليس على الطريقة القديمة ، أى كمعلم للأخلاق • ولكنه اعتبر أيضا الآن مرشدا للحقيقة ، بعد أن ضعفت السلطة الدينية واليقين الميتافزيقى • فالتاريخ يوسع تجربة الانسان ، بعد أن علمت الفلسفة التجريبية الكثيرين منهم الاعتماد عليها أكثر من أى شىء آخر • وكان شاستلو يقول انه « ترك البحث النظرى من أجل التجربة » ، وكان يستجوب التاريخ لاكشاف الحقيقة ، وبوجه خاص لاكتشاف الأخطاء التى حدثت فى الماضى ، وتتبعها ، ومعرفة أصلها وفصلها ، وبذلك تعلم كيف يستحضر الماضى فى الحاضر (٣) • والواقع ان شاستلو وأغلب الآخرين قد نقلوا الى التاريخ بعض افتراضات سابقة مأخوذة من الفلسفة الجارية أرادوا من « الوقائع » ان تدلل عليها • ولكن عندما أقدموا على ذلك ،فانهم نجحوا فى حل طلاسم المستند التاريخى فى بعض حالات على الفور • ونجحوا فوق ذلك فى تعريف الناس كيف ينظرون الى اتجاه التاريخ من خلال مناظير جديدة•لقد تحالف التاريخ مع الفلسفة فى القرن الثامن عشر أكثر من تحالفه مع الحصافة واللوذعية • ومن هنا جاءت صحة المصطلح

---

(٢) لقد استبعدت من هذا البحث الشخصيات السابقة للرومانتيكية كهردر وبيرك. ومن تماثلوا معهما • وسيجىء الكلام عنهم فى الفصل المخصص للحركة الرومانتيكية •

(٣) Chastellux نفس المصدر (انظر ملحوظة نمرة ١ — المقدمة) •

الجديد لفولتير . وساعد هذا التحالف على تفسير الاثارة التى أحدثهـا التاريخ بين أرباب العقليات الفلسفية .

ولكن وقبل ان ننتقل الى البانوراما الكبيرة التي تعرفوا عليهـا . فلنبحث في ايجاز المكونات الأخرى « لفلسفة التاريخ » كما فهمت حين ذاك . أولا — البيرونية التاريخية ، التى الف فولتير كتابا عنها ظهر بعد كتاب La Philosophe d'histoire بأربع سنوات فقط . ويعود بنا كتاب « البيرونية التاريخية » الى القرن السابع عشر ، والى بيير بيل بخاصة ، وكان له قراء عديدون معجبون به في القرن الثامن عشر . وتعنى البيرونية الشك في قدرة العقل الانسانى على اكتشاف الحقيقة التاريخية ، والشك في مدى الاعتماد على مصـــادر المعلومات التاريخية . وكرس بيل (٤) حياته لبيان كيف مسخت وقائع التاريـخ خصوصـا على يد المشايعين المدين . واعتقد بيـل انه من الميسور اثبـات بعض الوقائع التاريخية بدقة . أما كتابة تواريخ مترابطة فأمر صعب التحقيق . وانتهى جيامباتستا فيكو — الذى عرف ما أنجزه بيل ، ولكنه لم يتأثر به — الى نتيجة مضادة تماما ، قوامها ان الأمر لا يقتصر على امكان وجود علم للتاريخ (أو العلم الجديد Scienza Nuova آيته ١٧٢٥ الذى تركز على التاريخ أو تاريخ المجتمع المتحضر) ولكن الأهم هو ان معرفة التاريخ مؤكدة أكثر من معرفة الطبيعة الفزيائيـة . وكان فيكو أستاذا للبلاغة (الريتوريقا) ومنحازا للدراسـات الانسانيـة . وقرأ بعمق نظريات القانون الطبيعى ، وبخاصة هوبز ، ومن ثم فانه صاغ نظريته وفقا لذلك وقال في وقت باكر يرجع الى ١٧١٠ : « ان قاعدة الحقيقة ومعيارها ان تكون أنت صانعها » ويتعارض هذا الرأى مع ما قاله ديكارت . فلما كانت الطبيعة قد صنعها الله ، فمن ثم فان الله وحده قادر على معرفتها . أما التاريخ ، أو عالم الأمم — من ناحية أخرى — فقد صنعه الانسان ، وعلى هذا فالانسان قادر على معرفته . ويدل هذا العالم على واقع اسمى من الرياضة .

واتخذ أغلب المؤرخين الفلسفيين فى القرن الثامن عشر موقفا وسط بين هذين الحدين . ويجمل القول الآتى لفولتير الاتجاه العام : « انني

---

(٤) On Bayle انظر أيضا ص ١٤٩ ، ص ١٥٠ من الجزء الاول من الكتاب . وقد أصدرته الهيئة أيضا .

(٥) Le pyrrhonisme de l'histoire — Voltaire الفصل الأول . (١٧٦٩) .

لا أريد بيرونية مغالى فيها أو مصداقية تثير السخرية » (٥) • وتعلم المؤرخون من بيل أساسا ، ومن فونتنيل والمؤرخين الفلسفيين نوعا من البيرونية السليمة فى النظر الى المصادر التاريخية ، ووضعوا منهجا نقديا للبحث ، لا شك انهم لم يتبعوه دائما ، ولكنهم كتبوا أسفارا تاريخية شعارها هو الاحتمالية • فقال فولتير : « ان الحقائق التاريخية مجرد احتمالات » • وقال هيوم : « ان الحكيم يسعى لكى يكون ايمانه متناسبا مع القرائن » ، ولكن القرائن غالبا « ما لا تتجاوز ما نسميه بالاحتمالية » (٦) • ولا يخفى ان التاريخ لا يستطيع اطلاقا تحقيق نفس المستوى من اليقين كالرياضة • وقال فولتير ما يساوى ذلك • على ان العقل قادر على انشاء علم للتاريخ مستند الى الحقيقة المحتملة • اذ يستطاع الاطمئنان الى التجربة رغم انها ليست بأى حال معصومة من الخطأ ، كمرشد معقول « فى الاستدلال فى نواحى الأمور الواقعية » • وكان هيوم متشككا ، ولكنه لم يندفع فى المغالاة الى الحد الذى يمنعه من كتابة « تاريخ لانجلترا » من ستة أجزاء ، أو يمنعه من الاعتقاد بأن التاريخ له دور تثقيفى ، ويساعد الناس على تضخيم تجربتهم بحيث تضم كل عصور الماضى ، وبذلك يتعرفون على أحوال الانسان معرفة أوسع •

وهكذا تكون فلسفة التاريخ قد نمت وأصبح دورها أكثر من مجرد دور التشكك ، وسماها جيبون علم العلل والمعلولات ، وبذلك وضع نفسه فى موضع مقابل للبيرونيين الذين تسرعوا فى أحكامهم وتركوا التاريخ خاضعا للصدفة والاتفاق • وكما رأى جيبون ، ان الأمر على العكس •

« لأن التاريخ فى نظر العقل الفلسفى أشبه بألعاب المقامرة فى نظر المركيز دى دانجو ، الذى كان يراها كنسق من العلاقات والمتعاقبات ، بينما لا يراها الآخرون أكثر من نزوات للحظ » (٧) •

وتعلم جيبون هذا الدرس من مونتسكيو ، كما فعل آخرون كثيرون • ومن الحق أن فولتير نسب الكثير من التاريخ الى الصدفة • ولكنه لم يعن بالصدفة العشوائية le hasard ، اى انقطاعا فى سلسلة العلل والمعلولات • وكل ما عناه هو الأحداث التى يتعذر التكهن بها (وأحيانا

---

(٦) An Enquiry concerning Human understanding - Hume.
القسم العاشر – عن المعجزات Dictionaire Philosophique — Voltaire —
مادة Vérité

(٧) Essai sur l'étude de la littérature — Edward Gibbon.
القسم ٦٨ •

الأحداث التافهة) أو تكوينات من الأحداث ليس للفرد أى سيطرة عليها ؛ واتجه حتى جيبون أيضا الى الايمان بنوع من « يانصيب الحياة » الذى يجيء معاكسا غالبا لأغلب الناس فى التاريخ ٠

والواقع انه كان هناك الكثير من الاختلاف فى الرأى حول العلل ، والكثير من الاضطراب فى تفسيرها ٠ ومع هذا فقد جاء مونتسكيو بالعديد من المفاتيح الأخرى ، التى قد يتفق عليها أغلب المؤرخين الفلسفيين ٠ ومن بين أشياء أخرى ، استغنى عن العلل اللاهوتية ٠ ولم يفعل الجميع ذلك ٠ وهذا واضح بوجه خاص عند فيكو ، الذى كان كاثوليكيا تقيا ومن قراء كتاب مدينة الله للقديس أغسطين ، ومن ثم فانه أبرز دور العناية الالهية فى كتابه العلم الجديد ٠ وقيل ان فيكو - الذى كان أيضا من دارسى لوقريطس وأبيقور قد صبغ فكرة العناية الالهية بالصبغة العلمانية ، أو ذكرها من قبيل المداهنة أو المجاملة ٠ والحق أنه من المحتمل أن يكون فيكو قد لجأ الى حل وسط ، فأصر - كما سبق ان بينا - على القول بأن الناس يصنعون التاريخ ، الا انه سمح أيضا ببقاء العناية الالهية العامة ٠ فلا يخفى ان الكثير من الأشياء تحدث فى التاريخ ، ولا يقصدها البشر ٠ الا يصح رد هذه النتائج أو المعلولات - التى لا نستطيع تتبعها الى نهايتها - الى « عقل كثيرا ما يكون مخالفا ، ومضادا فى بعض الأحيان ودائما اسمى من الغايات التى نسبها البشر لأنفسهم » (٨) ٠ وفى وقت متأخر ، يرجع الى ١٧٥٠ ، خطب تيرجو فى السوربون - وكان مازال يرتدى مسوح الرهبان - عن دور « الدين المقدس » فى التاريخ ، غير ان الثناء على المسيحية ورسالتها الحضارية ، كان قد أصبح من الأمور غير المسايرة للعصر ٠ وعلى اية حال ، فان الرسالة الحضارية للمسيحية ، لم تعد تعنى نفس الشيء كالقول مثلا بأن يد الله موجودة فى كل شيء ٠ والاتجاه الذى مثله تيرجو ذاته فى أحاديث أخرى ، قد اتجه بكل وضوح الى رفض العلل الغائية ، والاستعاضة عنها بالعلل الطبيعية ، الى درجة لم يتصورها أحد على عهد بوسويه وبيل (٩) ٠

وفرق مونتسكيو فى نطاق العلل الطبيعية بين العلل الأخلاقية

(٨) Giambatista Vico العلم الجديد ٠ ترجمه الى الانجليزية من الايطالية M. Fish, Bergin كورنل ١٩٦٨ ص ٤٢٥ (قسم ١١٠٨) ٠

(٩) يصح هذا القول عن المفكرين الفرنسيين أكثر مما يصح عن المفكرين الانجليز ٠ اذ استمر المؤرخون الانجليز المؤمنون بالقيامة الألفية - وسنشير اليهم فيما بعد - يتحدثون عن دور العناية الالهية ٠ انظر على سبيل المثال : محاضرات بريستلى التاريخية بعنوان : Divine Providence in the Conduct of Human Affairs.

والعلل الفزيائية · والعلة الفزيائية الأساسية هي المناخ · بينما قد تكون العلل الأخلاقية شخصية أو لا شخصية · ورأى مونتسكيو أن عوامل مثل الدين والقوانين والعادات هي مؤثرات لا شخصية بدرجة عاتية واذا أضفنا المناخ الى هذه العوامل سيتحدد ما سماه « بالروح العامة للأمم » · والى جانب هذه العلل ، والعلل الأخرى ، استطاع فولتير أيضا أن يؤكد — فى الفترات التى آمن فيها بحرية الإرادة — دور العظماء فى التاريخ مثل لويس الرابع عشر واوليفر كرومويل · فالطبيعة البشرية سواء نظر اليها كشيء محدد ، أو يقبل التعديل ، هى التى تضع حدود الممكن ، وتؤلف فى الواقع العلة « الأخلاقية » الأساسية · فهى تفسر الجرائم والحماقات ، ان لم يكن النكبات فى التاريخ · فلا ترجعوا اللوم على السماء القصية عندما تحل بالانسان نكبة — كما قال فولنى فى كتاب الأطلال Ruins (١٧٩١) ، لأن أصل كل نكبة من هذه النكبات هو الانسان بالذات (١٠) ، الذى يحمل مصدرها فى جوفه ووجدانه · ومع هذا فان الطبيعة البشرية تفسر أيضا كيف استطاع الانسان ان يضفى النظام على الفوضى ، وان يرتقى بأحواله · واعتقد كانط ان الانسان قادر على تحديد هدف أخلاقى أو مثل أعلى لنفسه فى التاريخ ، ثم يحرص على تحقيقه من خلال أعماله · وكما سنرى،لقد برزت الغائية فى مناقشات القرن الثامن عشر عن العلل والمعلولات التاريخية سواء كانت مثالية فى طابعها ، كما هو الحال عند كانط ، أو مرتبطة بقوانين الطبيعة ، ومن ثم اكثر جنوحا الى الحتمية ، كما حدث عند فولنى ·

وعنت فلسفة التاريخ فى المقام الثالث نوعا جديدا من التاريخ الكلى أو العالمى ، لا يقتصر على تاريخ أمة واحدة ، أو حضارة واحدة ، أو من ناحية الموضوع ، لا يقتصر على الأحداث الحربية أو أحداث الأسر المالكة · ومن المفيد — ان نقارن مخطط تيرجو للتاريخ العالمى بكتاب بوسويه Discourse · فلقد اعتقد تيرجو ان كتاب بوسويه ضيق الأفق ، واقترح تبعا لما جاء عند ديبون دو نيمور : « اعادة تأليف الكتاب وفقا لمخطط أرحب » · ولو ان تيرجو أتبع هذا المخطط ، لاستطاع أن يحيط ضمن أشياء أخرى :

« بالبدايات الباكرة للبشرية ، وتكون الأمم ، وامتزاجها ، واصل

---

(١٠) Comte de Volnay Les Ruines ou è mediation sur les revolutions des empircs الفصل الثالث —

ولد فولنى ١٧٥٧ وانتخب فى الجمعية الوطنية ١٧٨٩ وسجن خلال فترة الارهاب وسافر فيما بعد الى أمريكا ·

الحكومات ، وثوراتها ، وتقدم اللغـــات والفلسفة الطبيعية والأخـلاق والعـــادات والفنـــون والعلـوم ، أى الثورات التى أحـدثت تعـاقب الامبراطوريات ، الواحدة تلو الأخرى ، والنقلة من دين لآخر » (١١) ٠

ان مثل هذه الخطة هى التى حاول فولتير النهوض بها فى كتابه الجسيم « محاولات فى العادات » (النص الختامى ١٧٦٩) ٠ وقبل ذلك ، الف فولتير كتاب (قرن لويس الرابع عشر) ؛ ورغم ان هذا الكتاب تركز أساسا على فرنسا وأوربا ، الا انه تضمن ــ كما رأينا ــ مادة جديدة عن التاريــخ الاجتماعى وتاريــخ الفنون والعلوم (١٢) ٠ واتجـه الثالوث الاسكتلنــدى (وليم روبرتســون ولورد مونبودو وهيوم) وجيبون وآخرون كثيرون ــ بطريقة أو أخرى ــ (فمثلا ركز هيوم على تاريخ الدين) الى الاتيان بلمحات من الساحة الفسيحة للتاريخ ، الذى أصبح شيئا أكثر من التاريخ القومى ، أو حتى الأوربى أو المسيحى ٠ وتساءل فولتير : لماذا نتجاهل معرفة عقليات هذه الأمم التى زارها تجار أوربيون فى عصور غابرة ؟ ٠ وهكذا استهل كتاب « محاولة فى العادات » بفصول عن الصين والهند والاسلام ، ومهد لذلك فى المقدمة بالكـلام عن الأصـول القصية لأجناس البشر ٠ ودفع بوسويه فولتير الى الرجوع الى التاريخ القديم ، لأن كتاب أسقف كنيسة مو Meaux بشمال فرنسا : « التاريخ العالمى المزعوم » ، لم يتناول أكثر من حفنة من أربعة أو خمسة شعوب ، كما انه روى أحداثا تخص الأمة اليهودية الصغيرة ، التى تجاهلتها باقى المعمورة أو شعرت بازدرائهـا » (١٣) ٠ والواقع ان فولتير كان أكثر تركيزا على أوربـا ٠ فلقد خصص الجزء الأكبر من كتابه « المحـاولة » للحديث عن التاريخ الأوربى ، من شرلمان الى لويس الخامس عشر ، وعن البلدان ؛ التى غزاها الأوربيون ٠ ولم تكن المقارنات التى تعقد لصالح أوربا المسيحية دائما ٠ وأسباب هذه النزعة المتجهة الى الأقطار الغريبة étrangisme والتاريخ العالمى الجديد بوجه عام ، واضحة تماما ٠ فلقد انحدرت هذه الأسباب من خارج أوربا وداخلها ، بعد ازدياد الاحتكاك بالعالم الخارجى بفضل الكشوف الخارجية وراء البحار والتجارة ، ومن أثر الشعور بعدم الرضـــا عند الكثيرين ، وبخاصة الفرنسيين ، لما يجرى داخل أوربا نفسها ، ففى المقدور استحضار الحكمة السامية من الصين ، أو من الحضارة الاسلامية ، أو من

---

(١١) Turgot « عن تاريخ العالم » ضمن كتاب نشر تحت اشراف Ronald Mack باسم: Turgot on Progress, Sociology and Economics كيمبردج ١٩٧٣ ص ٦٤ ٠

(١٢) انظر ملحوظة ص ٤٢ ٠

(١٣) Voltaire نفس المرجع (انظر ملحوظة نمرة ٥) الفصل الثانى

الهمج وسذاجتهم بالمقارنة بأوربا ، للمساعدة في الكشف عن الخزعبلات والرذائل الأوربية للدعوة للاصلاح (١٤) ٠

وفي النهاية وفوق كل شيء فان فلسفة التاريخ قد أصبحت تدل على نمط أو معنى يفسر التاريخ في جملته على نحو جديد ، يتخذ فيه مظهر الرؤيا واثبات التقدم ٠ ولما كانت فكرة التقدم قد التقطت في تؤدة ، ولم تقبل على أي نحو قبولا كليا ، لذا يتعين أولا ذكر بعض الشيء عن التفسيرات المتنافسة والأقدم للتقدم ٠ فلقد استمرت النظرية المؤمنة بالتدهور الى حد ما حتى وان لم يستمر الأمر كذلك بالنسبة لنظرة النعمة الالهية ٠ وكما هو متوقع ، لقد استهوت هذه النظرية المحافظين من نوع أو آخر كالكلاسيكيين واتباع المذهب الصفائي Purist وأنصار أي نظام سياسي واجتماعي أقدم قد ولى عهده ، والمعارضين لفلاسفة الموسوعة ٠ فلديهم جميعا مبررات للتشهير بالحاضر ٠ واعتقد الكونت بولانفييه أن فرنسا قد تدهورت للأسف بعد حالتها الرغيدة أيام الفرانك ، عندما كان للنبلاء وزنهم ٠ والدول بوجه عام كالأفراد ، الذين يولدون أحرارا ثم يقعون في أسر العبودية من جراء أحداث الحياة ٠ وكان النبلاء الفرنسيون في ظل الملكية الطاغية يواجهون مستقبلا أحلك ، وأراد بولانفييه استعادة حقوقهم « الأصلية » ، ولكنه تحدث وكأن الاتجاه الذي يصفه يمثل مصيرا تمر به كل الشعوب (١٥) ٠ وبالمثل فان الكلاسيكيين قد ندبوا سقوط المعايير الفنية والأدبية التي وضعها القدماء ، والمحدثون أيضا في عهد الملك لويس الرابع عشر وقيل ان هذا التدهور يرجع الى طيش المجتمع والى تدخل الفلسفة في الفنون ، كما يرجع الى اتساع قاعدة القراء وعوام المعقبين ، وازدياد الابتذال ٠ بل ونسب بعض ذلك الى جفاف القريحة ، وبذلك رجعوا الى الفكرة القديمة عن تدهور الطبيعة ٠ والى حد ما ، وكما سنرى شارك فلاسفة الموسوعة في هذه النظرة التي تحدثت عن تدهور الفنون ٠ وشاع أيضا — الى حد ما — حديث الأخلاقيين البدائيين عن حدوث سقطة من حالة اجتماعية متوافقة باكرة ٠ ونسبه رجال مختلفون مثل سيمون لينجويه Linguet المحافظ والمعارض

---

(١٤) انظر فيما يتعلق بتصور الأوربيين لغير الأوربيين في القرن الثامن عشر الصفحات المثيرة للتأمل في كتاب Paul Hazard — La crise de la conscience européenne. الفصل الأول وكتاب Paradise on Earth تاليف Henri Baudet الفصل الثاني ، وكتاب Hugh Honour — The New Golden Land — European Images of America نيويورك ١٩٧٥ الفصلان الرابع والخامس ٠

(١٥) Boulanvilliers. — Histoire de l'ancient gouvernment de France ١٧٢٧ — الجزء الثاني ص ٢٧٠ ٠

لفلاسفة الموسوعة . ومابلي المصلح الراديكالى السقطة الى نظام الملكية الفردية ، التى وصموها بأنها لا رجعة فيها .

ومع هذا فلقد رافقت نظريات التدهور فى القرن الثامن عشر فكرة الدورات فى التاريخ ، التى لم تكن حتما متشاءمة ، أى انها كما كان فيكو سيقول : بينما انتهى الطريق العسادى الذى اتبعته الأمم الى التدهور والسقوط ، فقد جاءت الرجعى ricorsi فى اعقابه . وبذلك تيسر للبشرية النهوض مرة أخرى كالعنقاء من رمادها . ويوصف فيكو أحيانا بأنه استثناء بين فلاسفة القرن الثامن عشر للتاريخ ، وهو من بعض النواحى استثناء - كما يتبين من بحثه عن « العلم الجديد » الذى يدل أكثر من ذلك على نوع التصورات ، التى كانت شائعة فى القرن السابق ففى فلسفة الدورات التاريخية ، لم يتكشف تفرد فيكو الا فى المخطط المتفرد المتطرف الذى وضعه فحسب . وشاع الاعتقاد فى « التحول وعودة التحول » فى التاريخ ، وعند الأمم والحكومات والأديان والفنون فى القرن الثامن عشر ، وانطوى بين أنصار هذه الفكرة الكثيرون من عظماء المفكرين ليس فيكو وحده ، وانما أيضا كوندياك ومونتسكيو وهيوم وجريم وراينال ، ونقاد فن مرموقون مثل الأب ديبوس Dubos وفنكلمان ، ولا داعى لذكر من كانوا أهون شأنا (١٦) . ولم يكن بين هؤلاء الرجال من فقد الأمل تماما فى الحضارة التى يحيا فيها، بدون استثناء مونتسكيو. وليس من شك فى ان هذه النظرة البعيدة المدى ترجع - من ناحية - الى الاطلاع على التاريخ القديم ، خصوصا تاريخ روما الذى بهرهم جميعا . على ان الحاضر أيضا قد أثار الارتياب ، وان كان هذا قد حدث على نحو أكبر عند الفرنسيين منه عند الانجليز . فقد رأى بعض ان التحول وعودة التحول فى التاريخ يحدث فى الطبيعة أيضا ، على غرار دورات الكائنات الحية ، بما فى ذلك الانسان . والطبيعة البشرية ، رغم عدم تغيرها ، الا أنها غير ساكنة ، كما لا يخفى ، وقادرة على خلق الحضارات وقادرة على تدميرها أيضا .

ومن بين الشخصيات المذكورة ، يستحق كثيرون اشادة أوفر . أولا - فيكو ، لا لأنه لم يترك أثرا كبيرا على القرن الثامن عشر ، ولكن لأنه كان مبتكرا ، وثانيا - مونتسكيو لكى أبين أن « رئيس » فلاسفة

---

(١٦) انظر الى Historical Pessimism - Henry Vyveberg in the French Enlightenment فيما يخص الفرنسيين المؤمنين بأن « العالم يتغير » هارفارد ١٩٥٨ - خصوصا الفصل السابع عشر .

الموسوعة لم يكن يعتقد فى فكرة التقدم ، وثالثا – هيوم لمجرد انه من البريتون (الاسم القديم للانجليز) وفيلسوف عظيم • لقد نظر هؤلاء الثلاثة الى ما يجرى فى التاريخ ، أى الى دوراته نظرة عضوية ، يعنى انهم رأوا كيف تتشابك المكونات المختلفة للحضارة ، وتنهض وتسقط معا • وكان فيكو أكثرهم اتباعا لمخطط ، واعتقد ان كل الشعوب تمر بثلاث مراحل سياسية : مرحلة الالهة أو الثيوقراطية ، ومرحلة الأبطال (الارستقراطية) ، ومرحلة البشر أو المساواة (المعترف بها فى الجمهوريات والأنظمة الملكية) • وفى الأطوار الأخيرة لكل مرحلة من هذه المراحل يحدث التدهور • ولقد حدثت هذه الدورة أو الكورسو مرتين بالفعل فى التاريخ • الأولى كانت فى التاريخ القديم ، وحدثت دورة ثانية فى العهد المسيحى • ويفترض ان الدورة ستتكرر مرة أخرى ، لأن الطبيعة البشرية رغم استمرار ثباتها ، الا انها تزداد ارتفاعا فى الشأن كل مرة • والدورة أقرب لصورة الحلزون منها الى الدائرة • وترجع أصالة فيكو الى انه أدرك التناظر الوثيق بين المراحل فى الدورة السياسية ، والتغير فى أفكار الناس عن العالم والطبيعة والعادات والقوانين واللغة والدين ، بل وأنماط السلوك البشرى •

وكان مونتسكيو أقل اتباعا لمخطط ، وأقل تفاؤلا من فيكو أيضا • وكانت لديه نفس الفكرة عن الحضارة العضوية ، ولكنه رأى ان كل شعب فريد وله روحه العامة esprit ، ومن ثم فانه لاحظ ايقاعه ، وكيف ينتقل من التقدم الى التدهور • وأما ان جميع الشعوب ، أو جلها تقريبا قد مثلت فى تاريخها الدائرة فأمر لم يتشكك فيه مونتسكيو البتة • ويتحتم ان تتعرض حتى انجلترا التى – أعجب اعجابا شديدا بدستورها – ان تفقد حريتها فى نهاية المطاف ، وتختفى مثلما حدث لروما واسبارطة وقارطاج (١٧) • وعلى الرغم من ان مونتسكيو قد نوه الى احتمال حدوث اعادة تحول لا يختلف فى احتماله عن حدوث التحول ، الا انه لم ينبس ببنت شفة بأى شىء عن الحركة الحلزونية للتاريخ التى ترفع البشرية الى أعلى رغم التيارات المعاكسة • أما هيوم ، فقد اختلف عن الفرنسى مونتسكيو ، اذ كان راضيا عن التقدم السياسى ، وغير ذلك ، الذى حدث فى بلاده ، وأثناء حياته • وبالرغم من ذلك فانه أدرك التحول وعودة

---

(١٧) « وكما أن جميع الكائنات البشرية لها نهاية ، كذلك الدولة التى نتحدث عنها ستفقد حريتها وتختفى » مونتسكيو فى كتاب Sur lésprit des lois الكتاب الحادى عشر الفصل السادس – انظر أيضا Pensées et Fragments inédits de Montesquieu. بوردو ١٨٩٩ الجزء الأول ص ١١٤ – ٢٧٨ – الجزء الثانى ص ٢١٠) •

التحول في المدى الطويل . وقال هيوم : « في الدين . ثمة ميل طبيعي للنهوض من الوثنية الى التاليهية ، ثم السقوط مرة أخرى من التاليهية الى الوثنية » ، ونسب ذلك الى الادراك الضعيف للدهماء ، لأن العقل والأفكار المصفاة من حظ النخبة القليلة على الدوام . وحدثت نفس الحركة الدائرية في الفنون والعلوم . وهنا السبب أقل وضوحا . وكل ما رغب هيوم الافصاح عنه هو أنه « متوافق مع التجربة » فبمجرد ان ارتفعت الفنون والعلوم الى الكمال ، فانها تدهورت بالضرورة أو كان هذا أمرا طبيعيا » . واعتقد هيوم أيضا – بطبيعة الحال – ان العلوم والفنون تسير جنبا الى جنب الحرية السياسية او الاقتصادية(١٨) . وأما الى أى حد انتشر الايمان بالتقدم في خط مستقيم ، بالمقارنة بالايمان في الدورات عند تأمل كلا من التقدم والتدهور ؟ وللاجابة عن هذا السؤال يقول انه في منتصف القرن ، بدأت فكرة التقدم تستولى على الألباب ، وبلا منازع . وكتب هيوم الى تيرجو ١٧٦٨ : « انني أعرف انك واحد من أولئك الذين يساورهم الأمل في قدرة المجتمع على التقدم المستمر تجاه الكمال ، وما سيثبته تزايد المعرفة من تلاؤم مع الحكومة الخيرة ، وانه منذ اكتشفت الطباعة ، لم نعد نخشى الرجعات المعتادة للهمجية والجهالة » (١٩) . (قال هيوم هذا الرأى المتفاءل رغم تشاؤمه) . وكان تيرجو من « بين أولئك » الذين ألقوا خطاباً مثيرا عن الموضوع ، قبل ذلك بثمانيـة عشر عاما . وكتب قليـلا من المقطوعات أيضا ، ولم تنشر كلها الا فيما بعد ، ولكنها ذاعت حين ذلك وهي في صورتها المخطوطة . غـير ان تيرجو لم يك باى حال الشخص الوحيد – أو حتى الأول – الذى « ساوره الأمل » . ومن الخير ان نذكر ان الأب برناردان دو ســان بيير (صــاحب كتــاب بول وفرجيني) قد تحدث عن القــدرة على بلوغ الكمــال ، وعن تقــدم العقــل الكلي ، والســلام الدائم قبـل تيرجو بسـنوات ، وأن الانجليز قد وضعوا نظريتهم عن القيامة الألفية قبل ذلك بأمد طويل ، وتحت الرعاية الدينية ، وأن جوزيف بريستلي قد ألقى محاضرات عن التقدم في أكاديمية انجليزية منشقة على الكنيسة في ستينات القرن الثامن عشر ، وان الأديب الألماني لسنج سرعان ما نشر مقاله عن التربية التقدمية للجنس البشرى .

---

(١٨) فيما يتعلق بمعتقدات هيوم في التغير وعودة التغير (Flux and reflux) انظر كتاب The Natural History of Religion القسم الثامن ومقال Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences وبخاصة الحكمة الرابعة .

(١٩) رسالة من هيوم الى تيرجو في ١٦ يونيه ١٧٦٨ ، (رسائل هيوم – اكسفورد ١٩٣٢) .

وهكذا حوالى الوقت الذى أرسل فيه هيوم رسالته الى تيرجو ، كان التقدم قد كتب عنه الكثير ، وجرت أحاديث وفيرة عنه ، بل والى حد كبير قد أصبح واحدا من فروض الفكر • اذ افترضه جيبون على سبيل المثال ـ رغم سوداوية الموضوع وشكوكه في الطبيعة البشرية • فبعد أن روى جيبون حكايته عن التدهور والسقوط ، الا انه حاول ان يبعث الراحة في نفسه بفكرة لم يحاول اثباتها ، ترى ان البشرية تتقدم ، وانه من غير المحتمل ان « يهوى أى شعب مرة اخرى الى البربرية الأصلية » (٢٠) • غير ان ازدهار هذا الاعتقاد فى فكرة التقدم قد جـاء ـ كما قد يتوقع ـ قبل وأثناء السنوات الأولى للثورة الفرنسية ، عندما بدت الأحـداث الجارية ، وكأنها تبشر المصلحـين ـ على أقل تقدير ـ بحدوث نقلة من الظلمة الى النور « على حد قول بريستلى » وبعد ذلك وفى غضون سنوات قليلة ، ظهرت أعمال مماثلة لهذا العمل وكلها لها طابع الرؤى كرواية رتنتيف دولابريتون عن سنة ٢٠٠٠ (ظهرت ١٧٩٠) • و « الأطلال » لفولنى واناكارسيس كلوتس (وهو من البروسـيين الذين نزحوا الى باريس ثم أعدموا بالمقصلة ابان الثورة) وكتابه عن الجمهورية العـالمية (١٧٩٢) • وكوندورسيه وكتاب تقدم العقل الانسانى (١٧٩٣) وأعمال أخرى ذات طابع مماثل لبريستلى وجودوين فى انجلترا •

« تغير من الظلمة الى النور » • هذا هو جوهر ما نادت به فـكرة التقدم • وكانت فكرة جديدة • وتقول هذه الفكرة : ان البشرية قد بلغت فى النهاية نقطة التحول الحاسمة في تاريخها • فبعد ان كانت قوتها الدافعة الى الأمام تتعطل دائما وتجهض أو يعكس اتجاهها ، فى الماضى ، فانها قد أصبحت الآن غير قابلة للانعكاس • فهذه الفكرة ضد البدائية أو الرجعى الى البداوة • فلقد وضعت العصر الذهبى فى المستقبل بدلا من وضعه فى الماضى • انها كانت أقرب الى نبوءة منها الى فلسفة للتاريخ • وبالرغم من انها تصاغ عادة فى صورة أمنية أو امكانية فان فكرة التقدم كثيرا ما اقتربت من الغائية • كل هذا متضمن أو مطروح فى جملة بريستلى وفى رسالة هيوم ، وفى الملاحظـات العامة لجيبون ، وملخصة فى كلمات كوندورسيه (٢١) الشهيرة الأخيرة ، التى كثيرا ما يستشهد بها : « اننا نقترب من احدى الثورات العظيمة للجنس البشرى » • ان تقدم البشرية رغـم انه لا يكون سريعـا بالقدر الكافى ، الا انه لن يكون أبدا « رجعى الى الوراء » •

---

(٢٠) Decline and Fall of the Roman Empire — Gibbon.
ملاحظات عامة ملحقة بالفصل الثامن والثلاثين •

(٢١) الكلمات الأخيرة ، باعتبارها تمثل الرسالة المحورية لكتابه الذي كتبه قبل وفاته بقليل •

ان فكرة التقدم واضحة وضوحا كافيا ، أو كما يقول بعض ، بسيطة بما فيه الكفاية — كمبدأ عام . ومع هذا فثمة أسئلة معينة تنبعث من ارتباطها بها وتحتاج الى مزيد من التحليل : على أي شيء يفترض ان التقدم يعتمد عليه ؟ هل شوهد التقدم عبر التاريخ ، أم انه كان محصورا ، على الأقل في الجزء الأكبر من التاريخ القريب أو المستقبل ؟ كيف وصف « التقدميون » التقدم ، وما هي افتراضاتهم الميتافيزيقية والسيكلوجية ، التي يسرت دفاعهم عنه ؟ .

ويعد خطاب تيرجو في شبابه ، أو حديثه ، والذي أشير اليه آنفا موضعا حسننا لبداية الاجابة عن هذه الأسئلة . ولقد أطلق تيرجو على هذا الحديث اسم : « عرض فلسفي لما حدث للعقل الانســاني من تقدم متعاقب » . وتناول الحديث الآخر المزايا التي حققتها المسيحية للجنس البشري . وعرف تيرجو التقدم في أوسع معانيه الممكنة . فلقد حدث تقدم في كل الجبهات تقريبا : أي في الأخلاق وكذلك في العلم والتكنولوجيا ، وفي السياسة والسعادة العامة . ولا يلزم ان يتحقق ذلك بنفس السرعة ، أو في نفس الوقت . وكان تيرجو أقل تأكدا من حدوث تقدم في الفنون الرفيعة . ان هذا الطابع الكلي لتصور التقدم هو الذي ميز تيرجو لمنافسا عن المحدثين في القرن السابع عشر . ولا أحد ينازع القول بحدوث التقدم في المعرفة العلمية . وكما هو الحال في القرن السابع عشر ، فان النقاط الأساسية ، التي اعتمد عليها تيرجو والآخرون هي : « أفضلية مناهج التفكير وتجميع الحقائق » . وساعد هذان العاملان الى جانب عوامل أخرى على حدوث تحسن في التكنولوجيا . وأكد تيرجو فوق كل شيء دور اللغة في الحديث والتفكير . اذ يعتمد التقدم على نهوض لغات دقيقة قادرة على توصيل الأفكار واضحة ، بعيدة عن الهوى . ويعتمد التقدم أيضا على التعلم لفهم الظــواهر ، قبــل البحث عن العلل ، وعلى المنطق لتحليل المحسوسات تحليلا صحيحا حتى لا يحدث تعرض للخداع . ويعتمد أيضا على الرياضيات لاستنباط البديهيات العامة من الحقائق الأكثر جزئية . وتشابه تيرجو هو وديكارت في تحيزه للرياضيات . لأن الرياضيات تثبت قدرة الانسان على التفكير المجرد والتفكير المشخص أيضا ، وليس من شك أن كل العلوم تستــمد أصلهــا من الحواس . ويقول تيرجــو : « ولكن الرياضيات لها ميزة ، لأنها تستخدم الحواس التي لا تتعرض للخطأ(٢٢) » وباختصار ، فان العلم قد حرر العقل الانساني تحررا كاملا وخيرا ، وخلق نوعا جديدا من الطبقات الفكرية أو المثقفة القادرة على التفكير بوضــوح ،

---

(٢٢) Turgot : عن التاريخ العالمي (انظر ملحوظة ١١) ص ٩٦ .

وعلى النقد السليم . وبفضل اختراع البوصلة والطباعة ، أمكن نقل الأفكار خارج حدود الدولة .

من هذا يتضح أن ما استحدث لا يرجع الى الاعلان عن تقدم العلم ، ولكنه يرجع الى ادراك ما يصحب العلم من تقدم فى الأخلاق والسعادة . فلقد عبر التقدم العلمي عن نفسه فى التقدم فى الأخـلاق والتقدم فى السعادة ، وفى هذه النقطة ، كان « كوندورسيه » تابع تيرجو أكثر اصرارا حتى من تيرجو . اذ إعتقد تيرجو ، الذى كان قسيسا فيما مضى ان كلا من المسيحية والفلسفة الرواقيـة ، لهما علاقة كبرى بالنهوض بالأخـلاق . وقال كوندورسيه : « الحقيقة والعادة والفضيلة » . لقد ربطت الطبيعة هذه الدعامات الثلاث برباط وثيق . وتطلع كوندورسيه بوصفه ديموقراطيا الى اليوم الذى تصبح فيه الروح العلمية والحقيقة العلمية ـ بفضـل التعليم ـ لا ملكا للصفوة فحسب ، بل وللكتل البشرية أيضا . وعندما يحدث ذلك ، ستصبح كتل البشر أكثر تحضرا وتسامحا ، وأكثر شعورا بالمسئولية فى الناحية السياسية ، وحبا للسلام . وباختصار ستصبح أكثر فضلا ، وأسعد ، واختار شاستلو بالتبعية مقياسـا للتقدم مبدأ سعادة العدد الأكبر وحده ، ورأى وجود صلة وثيقة بين السعادة واكتشاف « المذاهب العلمية » لهداية أفعال الانسان . وركز الألمانيان لسنج وكانط على التقدم الأخلاقى وقاما بتحريره من « الهيدونية » أى مبدأ اللذة والمتعة ، اذ اعتقد لسنج ان هدف التاريخ سيتحقق عندما يتعلم الجنس البشرى فى النهاية حب الفضيلة لذاتها بغير حوافز كتلك التى زودتنا بهـا الكتب المقدسة عن العقـاب والثواب مستقبلا . ورأى كانط أن أسمى تحضر واكتساب لاسمى خلق هو ما يمثل « المخطط السرى للطبيعة » فيما يتعلق بالانسان . « اذ يبدو أن الطبيعة لا يعنيها ان يعيش (الانسان) سعيدا . وكل ما يعنيها ان يعمل بذاته ليرتقى حتى يصبح بفضل أعماله جديرا بالحياة والرفاهية » (٢٣) . وعنى روسو أيضا ـ بطبيعة الحال ـ عناية فائقة بتقدم الأخلاق ، ولكنه ربما لم يعتقد فى ذلك كثيرا ، اللهم الا فيما يتعلق بالأفراد والجماعات الصغيرة . ولكن ما رآه يستحق الذكر هنا ، لأنه يدل على أن روسو قد سبح ضد التيار السـائد ، والذى ازدادت شدته ، وربط بين التقدم الأخلاقى والعلم . وعلى الرغم من ان روسو قد تخلى عن النظرات المتطرفة التى طرحت فى أحاديثه الأولى عن تقدم الفنون والعلوم ، الا انه لم يتخل عن شكه فى ان العلم ـ أو بمعنى أصح اساءة

---

(٢٣) Immanuel Kant « فكرة خاصة بالتـاريخ العالمى من وجهة نظر كوزموبوليتانية ، ١٧٨٤ الدعوى الخامسة .

استعمال العلم ـ لها تأثير مفسد • وربط روسو بين العلم والكبرياء والصلف والغطرسة وزيادة التركيز على الذكاء التحليلي ، والمادية وخلق احتياجات مصطنعة •

وكما أسلفنا ، لقد استبعد تيرجو الفنون من مدائحه للتقدم ، وارجع ذلك لعدة أسباب : فمن ناحية ـ لأنه مثل المحدثين من فريق القدامى قد مال الى تتويج القدامى بأكاليل الغار فى مثل هذه النواحى • ومن ناحية أخرى ـ لأنه قد قدر الفنون تقديرا أقل من العلوم • وتمشيا مع ما قاله تيرجو فان هدف الفنون الرفيعة هو مجرد الامتاع • وهى تعتمد أساسا على الأهواء والخيال ، وما لم يوقف هذان المؤثران عند حديهما ، فانهما قد يثبتان عداوتهما للعلم • وعلى الرغم من ان تيرجو كان بوجه عام أكثر تعاطفا على المحاولات الفنية ، الا ان معاصرى تيرجو الفلسفيين لم يروا بالمثل أى تقدم فى خط مستقيم فى الفنون الرفيعة • والواقع ان كثيرين منهم قد اعتقدوا أنهم يعيشون فى عهد تدهور فنى وأدبى ، ونسبوا ذلك الى « بزوغ الروح الفلسفية » ، التى أيدوها بقلوبهم فى مقامات أخرى • ولكنها ـ وكما قال دالمبير : « قد أدخلت مناقشات فاترة وتعليمية فى مسائل العاطفة » وهكذا توافر لدينا فى الوقت نفسه مبادىء أكثر للحكم الصائب ، ورصيد أكبر من الاستنارة وعدد أكبر من الحكام أرباب الالمعية وعددا أقل من المنجزات الجيدة • ولقد حدثت هذه الحالة القائمة على تناوب عصور الخلق هى وعصور المحاكاة فى الفنون أكثر من مرة فى التاريخ • اذ جاءت عهود دمتريوس ولوكان وسنيكا فى أعقاب عهود ديموستين وشيشرون وفرجيل وقرننا الذى ينسب للويس الرابع عشر » (٢٤) •

والسؤال التالى للبحث هو كيف قارن أنصار التقدم بين الماضى والحاضر والمستقبل ، وبوجه خاص ، ماذا كان رأيهم عن الماضى فى مقابل التقدم vis a vis • لقد قارنوا الماضى بغير تعاطف بالحاضر ، وتصوروا التقدم قفزة ، قفزتها البشرية فجأة فى العصر الحديث • وحدث هذا فى معظم الميادين وليس فيها كلها ، كما يوحى بذلك • واتجه بعض ـ بما فى ذلك تيرجو ـ الى الاعتقاد فى التقدم فى مظهر ارتقاء ، أى كحركة صاعدة صعودا متزايدا من المراحل الدنيا الى المراحل الاسمى ، وكحركة متواصلة نوعا عبر التاريخ • ولكن رغم بعض اختلاف النظرة ، فقد أجمعوا

---

(٢٤) لمعرفة آراء دالمبير عن نهوض الفنون وتدهورها ، انظر الحديث والاستهلال للانسكلوبيديا •

على القول بأن التقدم قد زادت سرعته في القرون القليلة الأخيرة ، وانه من المحتمل أن لا تعود عقارب الساعة الى الوراء ·

لم يصدر أى حكم بادانة الماضى بلا شفقة أو رحمة حتى من المؤمنين بحدوث قفزة · فالى حد ما شارك هؤلاء المؤمنون الآخرين في الاعتقاد في وجود بعض عصور سعيدة نسبيا في الماضى · غير اننى لا أصادف بينهم الاعجاب بلا قيد أو شرط بالماضى الذى كثيرا ما يصادف عند أهل الفكر فى القرن الثامن عشر · اذ رأى شاستيلو كلا من اليونان والرومان مفتقرين الى الحكمة ، والشعور الانسانى العام ، بل والحكمة السياسية · وبالمثل فان كوندورسيه ـ رغم ثنائه على بعض أشياء كالرياضيات الاغريقية مثلا (والتى لم يعتبرها مع هذا أصيلة للغاية) والتشريع الرومانى ـ الا انه أدان اليونان والرومان لأن حضارتهما قد اعتمدت على الرق · وقال كوندورسيه (٢٥) أيضا عن الفلاسفة اليونانيين : « بدلا من ان يكتشفوا الحقيقة فانهم زيفوا الانساق الفلسفية ، وأغفلوا مشاهدة الوقائع حتى يتركوا لخيالهم العنان » ان بيكون هو الذي يتكلم هنا ! ولقد تكررت هذه الملاحظة كثيرا في القرن الثامن عشر ، وقبل ذلك فى القرن السابع عشر ، ولكن ـ وكما هو متوقع ـ فان اتباع فكرة التقدم قد صبوا نيران غضبهم على القرون الوسطى بوجه خاص ، فوصفها كوندورسيه « بأنها حقبة مدمرة » اتسمت بالتدهور فى التعلم والذوق السقيم فى الفن والاضطهاد والشقاء ، وفوق ذلك بالخزعبلات والكهانة· بالمثل فقد استطاع شاستلو القول عن الماضى الوسيط : « ان الأمر لم يقتصر على عدم معرفة الشعوب السعادة الحقة ، ولكنهم لم يتبعوا الطريق الذى قد يؤدى اليها » ، وحدوث التغير الكبير فى عصر النهضة بعد اختراع الطباعة ، والثورة العلمية ، وبخاصة بعد امتداد هذه الثورة الى السياسة والأخلاق · وبعد ذلك أتبعت البشرية الطريق الصحيح ، ولا شيء سيمنعها من الاستمرار فيه · وخلص شاستلو الى القول بأن البشر اذا أرادوا تسريع التقدم فانهم بحاجة الى النسيان أكثر من حاجتهم الى التعلم ، وان يسمحوا بطمس أكبر قدر ممكن من الأفكار العتيقة ، وان يسرعوا فى اقامة صرح العقل على اطلال الظن» (٢٦) ، فعلى الناس ان ينفضوا الماضى بل وينسونه ، حتى يطمئنوا الى مستقبل أفضل ·

---

(٢٥) Condorcet نفس المرجع (انظر ملحوظة ٢١) العهد الرابع ·

(٢٦) Chastellux نفس المصدر (انظر ملحوظة رقم ١٠) القسم الثالث الفصل الثالث Vues ulterieurses sur la felicité publique
ان قلائل قد ذهبوا بعيدا مثل سبستيان مرسييه ـ وهو من أتباع روسو ـ الذى قال عن =

وكما قلنا ، كان لتيرجو تصور أكثر ارتقاء للتقدم ، ومن ثم فانه كان أكثر احتراما للعصور القديمة ، بما فى ذلك العصور الوسطى • فلقد كانت عصورا بربرية بلا جدال ، غير انه قد حدث تقدم وسط البربرية فى التكنولوجيا بوجه خاص ، وفى المنطق والرياضيات أيضا • وقال تيرجو : ان التقدم الذى حدث فى هذه العلوم سيفصح عن نفسه فى تاريخ لاحق : « كتلك الأنهار التى بعد ان تختفى من أنظارنا لبعض الوقت لاختفائها فى جوف الأرض ، تعاود الظهور بعد ذلك ، بعد أن تنتفخ بالمياه التى تسربت من الأرض » (٢٧) • وبعبارة أخرى « ان كل عصر يقدم نصيبه ، وان كان بعض العصور يقدم أكثر مما تقدمه العصور الأخرى » • اذ كان تيرجو يعتقد أيضا فى حدوث تسريع فى التقدم منذ عصر النهضة • واعتقد أيضا انه ما لم يحدث توقف أو تدمير قبل الاوان ، فان كل المجتمعات ستمر بمراحل التقدم نفسها :

فعلى المستوى الفكرى ، هناك أساليب متعاقبة لتفسير الظواهر : الأسلوب الدينى ، ويعقبه الأسلوب الميتافزيقى • وأخيرا الأسلوب الآلى • وهذا ارهاص لقانون المراحل الفكرية الثلاث ، الذى اشتهر بفضل الوضعيين فى القرن التاسع عشر. وعلى المستوى الاجتماعى، هناك « المراحل الثلاث » للصيد والرعى والفلاحة ، ويسرت الفلاحة ظهور المجتمعات الأكثر ابتعادا عن البساطة المعتمدة على المدن والتجارة ، والتى خلقت وقت الفراغ • وكما سبق ان ذكرنا ، فان لسنبج وروسو وفيكو ، كانوا من الآخرين فى القرن الثامن عشر ، الذين تتبعوا التاريخ الفكرى الاجتماعى للشعوب وقالوا انه يمر فى مراحل متعاقبة من الارتقاء ، وان كان روسو قد ذكر فى بيانه عن التقدم انه بعد المرحلة الثالثة أو البطريركية ، جاء لسوء الحظ تدهور أحدثه نظام الملكية الفردية ، وما صحبه من شرور • ومن الأمور الجديرة بالملاحظة عن أنصار فكرة التقدم بوجه عام ، سواء كانوا من الذين اقتنعوا بها على طريقة تيرجو أو كوندورسيه ، انه بالرغم من انهم زعموا انهم كتبوا تاريخا عالميا — ولقد قاموا بذلك بالفعل على

= يوتوبيته انها ستقوم بحرق الكتب التاريخية ولا تحتفظ بغير القليل منها ، ولكنها ستختصر كتب تاسيتوس او تتخلص منها (لأنه صور الانسانية فى الوان قاتمة و it faut n'avori pas une mauvaise idée de la nature humaine . وكان الواجب الا الا تتوافر لديه اى فكرة سيئة عن الطبيعة البشرية) • وسيتخلص ايضا من اغلب ما كتبه فولتير وبوسويه وآخرون • انظر الى كتاب L'An deux mille quatre cent quarante (١٧٧٢) الفصل الخامس La Biblotèque du Roi .

(٢٧) Turgot : « نظرة فلسفية للخطوات التقدمية المتعاقبة للعقل الانسانى » • فى نفس المرجع (انظر ملحوظة رقم ١١) ص ٥٦ •

نحو ما ــ الا انهم قد وضعوا أوربا في مركز التاريخ ، ورأوا الأوربيين كقادة للثورة العالمية · واختلف أنصار فكرة التقدم عن فولتير عندما مركزوا الحضارة حول أوربا · وترتب على ذلك ــ فى حالة كوندورسيه على أقل تقدير ــ ما دار من لغط فى الحكم على الثورتين الأمريكية والفرنسية· فلقد صوروا الثورة على انها بدأت من أوربا بين نخبة من المفكرين ، ثم انتشرت بين كتل البشر فى أوربا ، وفى النهاية انتقلت الى الخارج فى البلدان الأقل تقدما بل وعند الشعوب الهمجية فى الأرض · وقال كوندورسيه : ان الأوربيين بعد ان القوا وراء ظهورهم أسوأ مظاهر الاستعمار ، فانهم حملوا « المبادىء والمثل الخاصة بالحرية والتنوير والعقل فى أوربا » (٢٨) ، أولا الى أمريكا ، ثم بعد ذلك الى آسيا وأفريقيا ·

فلماذا حدث هذا ؟ لأن الأوربيين كانوا أول من رأى النور : نور العلم الذى يسر بالتبعية التنور بوجه عام · ان الأفكار ــ التى تتمثل فى العبقرية ــ كما رأى تيرجو ــ وعظماء المفكرين من أمثال ديكارت ولوك ونيوتن هى التى تحرك التاريخ ·· غير ان التقدم لا يعتمد على العقل وحده ، وبخاصة فى المراحل الأبكر من التاريخ ، كما أصر تيرجو على القول :

« وهكذا أدت الأهواء الى تضاعف الأفكار واتساع المعرفة وزيادة الروح كمالا فى غياب ذلك العقل الذى لم يحن أوانه بعد ، وسيحدث تأثيرا اقل لو أن حكمه بدأ فى وقت أبكر » (٢٩) ·

غير ان تيرجو قد قصد قول ما هو أكثر من ان أهواء الانسان وفضوله وقلقه وطموحه بل وحتى « نوبات غضبه قد قامت بدور فى دفع البشرية الى الأمام ، الى جانب العقل » · فكما قال تيرجو فى الفقرة السابقة للفقرة التى استشهدنا بها : ان الطموحين ومنشيء الأمم «قد شاركوا فى مخططات العناية الالهية لتحقيق تقدم التنوير ، وبذلك ازدادت سعادة الجنس البشرى الذى لم يكن يعنيهم البتة » · ولا يخفى أن فكرة العناية الالهية

---

(٢٨) Condorcet نفس المرجع (انظر ملحوظة ٢١) العهد العاشر · ومن المهم أن تعقد مقارنة بين تيرجو وفولتير وما قالاه عن الصين ، فبينما قارن فولتير أوربا بالصين مقارنة غير متعاطفة فى بعض جوانب ، وبخاصة الدين ، فان تيرجو قد حط من شأن الصين ووصفها بأنها تمثل حضارة متجمدة ·

(٢٩) Turgot ـ عن التاريخ العالمى ــ نفس المرجع (انظر ملحوظة ١١) ص ٧٠ ·

لم تك قد ماتت بأى حال ، وكل ما هناك هو انها تشبعت بروح علمانية ، وتكيفت بحيث تعني التقدم على الأرض • فالتاريخ له مخطط أو هدف خير جامع ، قابل للتحقق بالرغم من انه يقوم بدوره أســاسا من خلال الأفراد أو جماعات الناس الذين لم يقصدوا ذلك فى أقل تقدير • ولم يكن تيرجو وحيدا فى هذا الاعتقاد بأى حال • فعلينا ان نذكر دور اليد الخفية عند آدم سميث والعناية الالهية عند بريستلى « وخطة الطبيعة » عند كانط ، واذا انتظرنا بعض الوقت سنصادفها فى فكرة « مكر العقل » لهيجل • وعلى سبيل المثال ، عندما بحث كانط عن دلالة لحماقة ما هو انسانى ، أعتقد انه من الممكن « الحصول على تاريخ ذى مخطط محدد للخلائق الذين ليس لأحد منهم خطة خاصة به » (٣٠) • وهكذا فرغم ان الانسان يصنع التاريخ ، الا انه يعمل لا شعوريا للنهوض « بهدف الطبيعة » ، الذى يتضمن فى نهاية المطاف اقامة دولة ذات كيان كامل وسلام دائم بين الشعوب •

ويكمن وراء هذا التحليل لأسباب التقدم قدر غير محدود من التفاؤل الخاص بالطبيعة • انه تفاؤل لم يستمر فولتير فى الاشتراك فيه بعد زلزال لشبونة ، ولكنه ليس تفاؤلا يتعلق بالطبيعة البشرية حقا • فلقد تشابه أنصار فكرة التقدم وأنصار لوك فى زيادة تأكيدهم لقدرة الانسان على التعلم من التجربة ، وزيادة عقلانية السلوك ، اذا وضع الانسان فى البيئة المناسبة الصحيحة • وجعل كوندورسيه برهانه كله عن التقدم يرتكن على سيكلوجية الحسيين• اذ يتبع الجنس البشرى في جملته العملية التعليمية نفسها التى يمر بها الفرد • فهو يتلقى المحسوسات من العالم الخارجى ، ويجمع بينها ويهذبها ويتأملها ، وبذلك يبنى عالما من المعرفة العلمية • واعتقد أتباع المذهب التقدمى النفعى أيضا (وكوندورسيه واحد منهم) ان لدى الانسان غريزة البحث عن السعادة ، التى لا تتعرض للاحباط • كما عرف من التجربة ، ما الذى تعنيه السعادة الحقة • وقال فولنى : « تمشيا مع قانون الحساسية فان للانسان نفس الميل الذى لا يقهر لاشعار نفسه بالسعادة « مثلما يميل اللهب الى التصاعد والحجر الى الانجذاب نحو الأرض أو الماء لاستعادة منسوبه » (٣١) • غير ان الطبيعة البشرية قد ظلت ساكنة • وهى ليست مركبة من العقل والغريزة فقط ، وانما هى مركبة من أهواء عنيدة متمردة ، كما بين التاريخ • وتفرد كوندورسيه فى ايمانه بامكان الارتقاء الذى ينتقل بالوراثة لملكات الانسان الطبيعية، ومن ثم فان أعظم أمل للكثيرين — على أقل تقدير — يكمن فى الطبيعة ،

---

(٣٠) Kant نفس المرجع (ملاحظة ٢٣) مقدمة •

(٣١) Volney — نفس المرجع (انظر ملحوظة ١٠) الفصل الثالث عشر •

يعنى توجيه البشرية الى هدفها الأعظم · لقد استمر التفاؤل فى النظرة الى الكون عقيدة قوية فى أواخر القرن ، مثلما كان فى بدايته ، وأثر الآن حتى على تفسير التاريخ ، وتراءى كأنه قادر على تحويل حتى الشر الى غاية خيرة ·

ثمة سؤال آخر ، ادخرناه للنهاية ، ونثيره الآن · واجابته كامنة فى المادة التى نوقشت حتى الآن · غير اننا نحتاج الى الافصاح عنها ، لما لها من أثر على التوازن القائم بين الكينونة والصيرورة فى فكر القرن الثامن عشر · فالى أى حد كان هؤلاء الفلاسفة للتاريخ فى القرن الثامن عشر من أصحاب العقليات التاريخية الصميمة ، وما هو مدى تنبههم لوحدانية الشعوب والعصور أو تفردها · والى أى حد التزموا بالنظرة الارتقائية للتاريخ ؟ والسؤال نفسه يبدو دالا على المفارقة واجابته ستتسم بتركيبها وتنوعها ، حتى فى فكر الفرد ذاته · غير انه من اليسير القيام بهذا التعميم على أى حال · اذ كان الاحساس بالتغير فى التاريخ أحد الى درجة كبيرة من الاحساس بالفردية ·

وفى بداية حديث تيرجو الثانى أمام السوربون ، فرق تفرقة هامة بين نظام الطبيعة ، ونظام التاريخ ، وقال : « ان ظواهر الطبيعة — كما هى — محكومة بقوانين ثابتة ، ومحصورة فى حلقة من الدورات التى هى هى دائما · أما التاريخ » فيتزود من عصر لآخر بمشاهد دائمة التغير · اذ ينبثق بلا توقف من العقل والأهواء والحرية أحداث جديدة » (٣٢) · ان ما قاله تيرجو لم يكن مجرد افصاح عن القول الدارج بأن الزمان يتغير ليس الا · انه يقول ان التاريخ ، مختلفا عن الطبيعة (والظاهر انه لم يعرف أفكار المذهب التحولى الحديث العهد فى الطبيعة) يحطم الأنماط القديمة ولا يتكرر ، ويجدد نفسه · وجاء تيرجو بنظرة جديدة ، ارتقائية فى تصورها ، أكثر منها مجرد فكرة دينامية ، أو حركية · ولم يكن تيرجو المدافع الأوحد عن هذه الفكرة · فلقد سبق ان قدم فيكو تفرقة مماثلة بين التاريخ والعلم الديكارتى ، وأدرك فى نطاق كل دورة تاريخية تطورا للغة وأساليب الادراك · وجاء أتباع فكرة التقدم — بعد تيرجو وعلى الرغم من انهم لم يدركوا الفكرة الارتقائية ادراكا كاملا ، الا انهم رأوا التغير على نطاق واسع ، وتنبأوا بقدوم عهد جديد مختلف واسمى من أى عهد سبقه ·

---

(٣٢) Turgot « عرض فلسفى » نفس المرجع (انظر ملحوظة ١١) ، وكرر تيرجو هذه المقارنة فى مقدمة مقاله « عن التاريخ العالمى » ·

الا ان تيرجو نفسه لم يتابع فكرته الى نهاية الطريق • وكما رأينا ، لقد مثلت الفنون الجميلة عنده استثناء هاما ، فبينما يعمل الزمان بغير توقف على اظهار كشوف جديدة في العلوم ، فان الأدب والفن لهما « حد محدد » تفرضه عليهما الطبيعة ، ولا يستطيعان تجاوزه • « ولقد بلغ هذا الحد المحدد عظماء عصر أغسطس فى تاريخ روما وما زالوا قدوة لنا » • واستمر تيرجو متعلقا بفكرة الكمال ، وان حدث هذا بقدر اقل من فولتير ولسنج وبعض الأخرين • وذكر تيرجو ايضا أن الطبيعة البشرية ستظل هى هى عبر التاريخ : « مثل مياه البحر أثناء العاصفة ، التى تظل متقدمة دائما نحو كمالها » (٣٣) • هذا يعنى ان هنــاك اطرادات رحيبــة معينة لا تتغير ، ومن بين هــذه الاطرادات الطبيعــة البشرية ، على ما يظهر وبالمثل فرغم دراية هيوم الفائقة بالتنوع والتغير فى التاريخ ، الا انه استمر يرجع دائما الى المطردات • وعبر عن أحد الفروض الأكثر شيوعا التى اشترك فيها مع عصره فقال :

« من المعترف به عند الجميع ، ان هناك أطرادا كبيرا فى أفعــال البشر ، فى كل الأمم والعصور ، وأن الطبيعة البشرية باقية على حالها • فهل ترغب فى معرفــة عواطف الاغريق والرومان ، وميولهم وأســلوب حياتهم ؟ •• اذن ادرس مبدأ سلوك الفرنسيين والانجليز ، وأفعالهم •• ان البشرية الى حد كبير هى هى ، فى كل العصور والأماكن • ولا يعرفنا التاريخ بأى جديد ، أو غريب فى هذا المقام (٣٤) •

ان غاية التاريخ عند هيوم فى الواقع اكتشاف « المصادر المنتظمة للفعل الانسانى » وسط كل المتغيرات •

ولا يعنى هذا ان التجريبى هيوم قد افتقد الفرد ، وعنصر اللزوميات فى حياة الأمم • فمثلا لقد اعتقد ان انجلترا قد أتبعت طريقا مستقلا ، وحققت من خلال أنظمتها البروتستانتية المتعاقبة توازنا موفقا وفذا فى النظام والحرية • وتعرف كل من مونتسكيو وفولتير على الروح ، التى تعد سمة من سمات كل بلد وعصر • واقترب جيبون من روح التاريخانية ، التى تركز على الخصائص الفردية ، عندما تحدث عن دراسة الأدب القديم فوصفه « بأنه ممارسة للصيرورة التى تتمثل فى النقلة من الاغريق الى

---

(٣٣) Turgot نفس المرجع ص ٢ – « عن التاريخ العالمى » ص ٦٤ •

(٣٤) Hume — An Inquiry concerning Human understanding. الفصل الثامن الجزء الأول — Of liberty and Necessity.

الرومان ، الى اتباع زينون الرواقى أو أبيقور » (٣٥) وبعبارة أخرى ، فان على المؤرخ ان يحاول رؤية اليونانيين والرومانيين بعيونهم هم ، كشعوب ، لأنهم من نواحى معينة يختلفون عنا اختلافا عميقا • ونصح جيبون بالنفاذ فى أعماق « أمبراطورية العادة » ، التى كتب فولتير عنها كثيرا • بيد ان فلاسفة القرن الثامن عشر للتاريخ ، بما فى ذلك هؤلاء الفلاسفة وغيرهم قد جنحوا فى الجملة الى البحث عن الكلى والنمطى والقوانين العامة التى تربط كل الشعوب ، والمراحل التى كان عليهم ان يمروا بها • ورغم ان فيكو كان أقدر من معظم هؤلاء المفكرين فى قدرته على التغلغل الوجدانى فى أعماق شعوب بالذات فى التاريخ ، الا انه رغم كل هذا قد نادى « بتاريخ مثالى ابدى يتخلله فى الزمان تواريخ كل الأمم » • وكتب قرب نهاية كتابه العظيم ان ما سيتكشف أمامنا كاملا ، اذن ليس مجرد التاريخ الجزئى فى الزمان وما فيه من قوانين خاصة بالرومان أو اليونان ، ولكن (وبفضل هوية الجوهر المعقول للتنوعات التى صادفتها تغيراته وتقلباته وتطوراته) فان ما سيتكشف لنا هو التاريخ المثالى للقوانين الأبدية ، التى تتجسم فى شكل أمثلة من خلال كل الأمم » (٣٦) •

وكان معنى هذا التاريخ الكلى عند الألمان هو الاتجاه نحو مثل أعلى يتضمن معيارا أو قانونا للجنس البشرى فى جملته • وتأثرت نظرات كثيرين من الآخرين بمعايير القرن الثامن عشر ، والمتركزة على فكرة المنفعة ، والتى حالت دون تمكن فولتير — على سبيل المثال — من استحضار روح اليهود القدماء والتعاطف معها ، أو حالت دون استطاعة أمثال روبرتسون وكوندورسيه انصاف العصور الوسطى • واعتقد روبرتسون ان العصور الوسطى بمثابة عصر طفولة أو بواكير فترة الصبا وأنها لا تستحق ان تتذكر ، اللهم الا من ناحية انها مهدت الطريق أمام العصور الحديثة

---

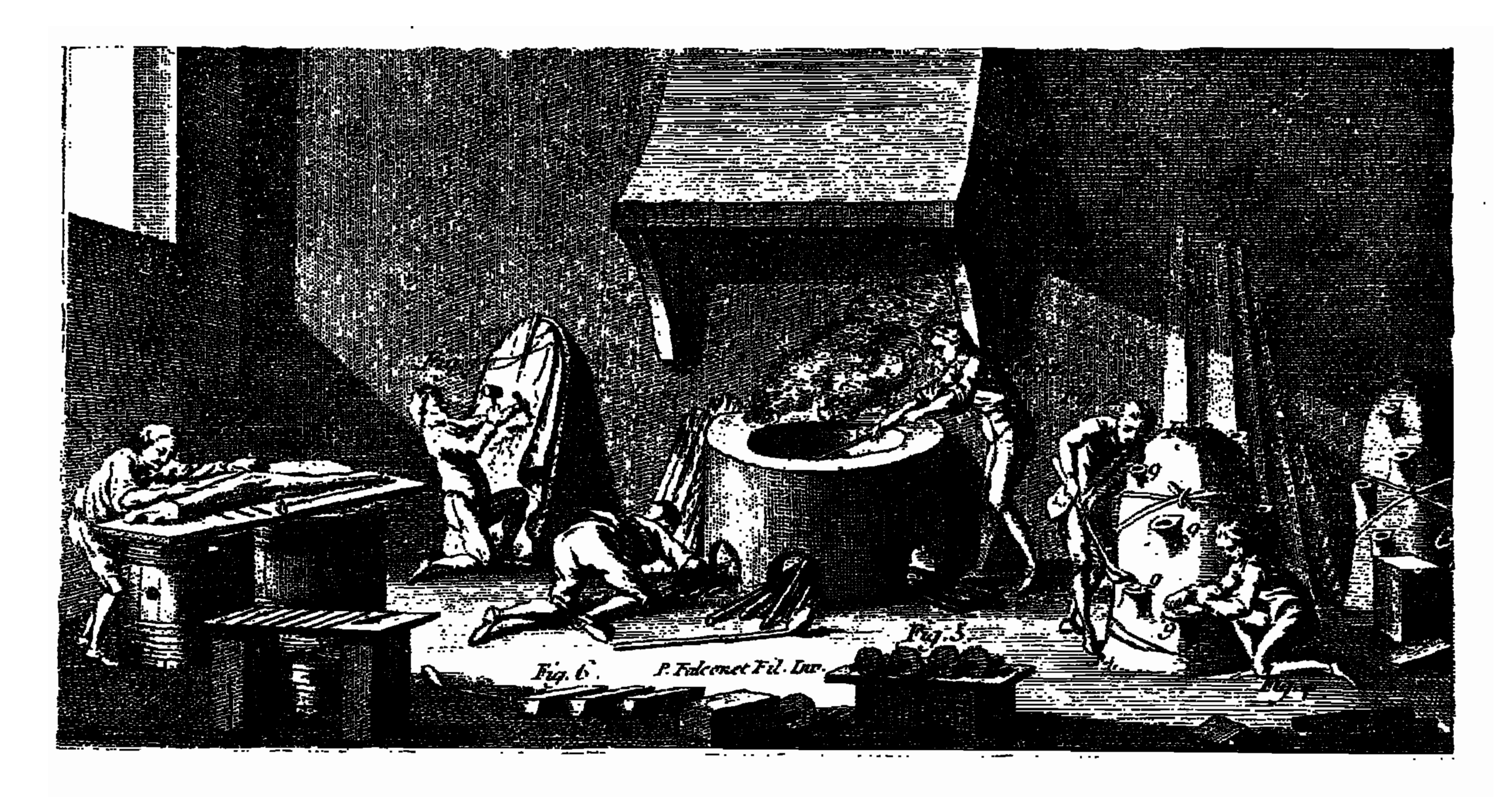
(٣٥) Gibbon — نفس المرجع (انظر ملحوظة ٧) القسم السابع والأربعون •

(٣٦) Vico نفس المرجع • (انظر ملحوظة نمرة ٨) ص ٤١٤ — ٤١٥ ، والقسم (١٠٩٦) • واستعمل فيكو مصطلح « التاريخ الأبدى المثالى » وكرره (انظر ص ٩٧ — ١٠٤) •

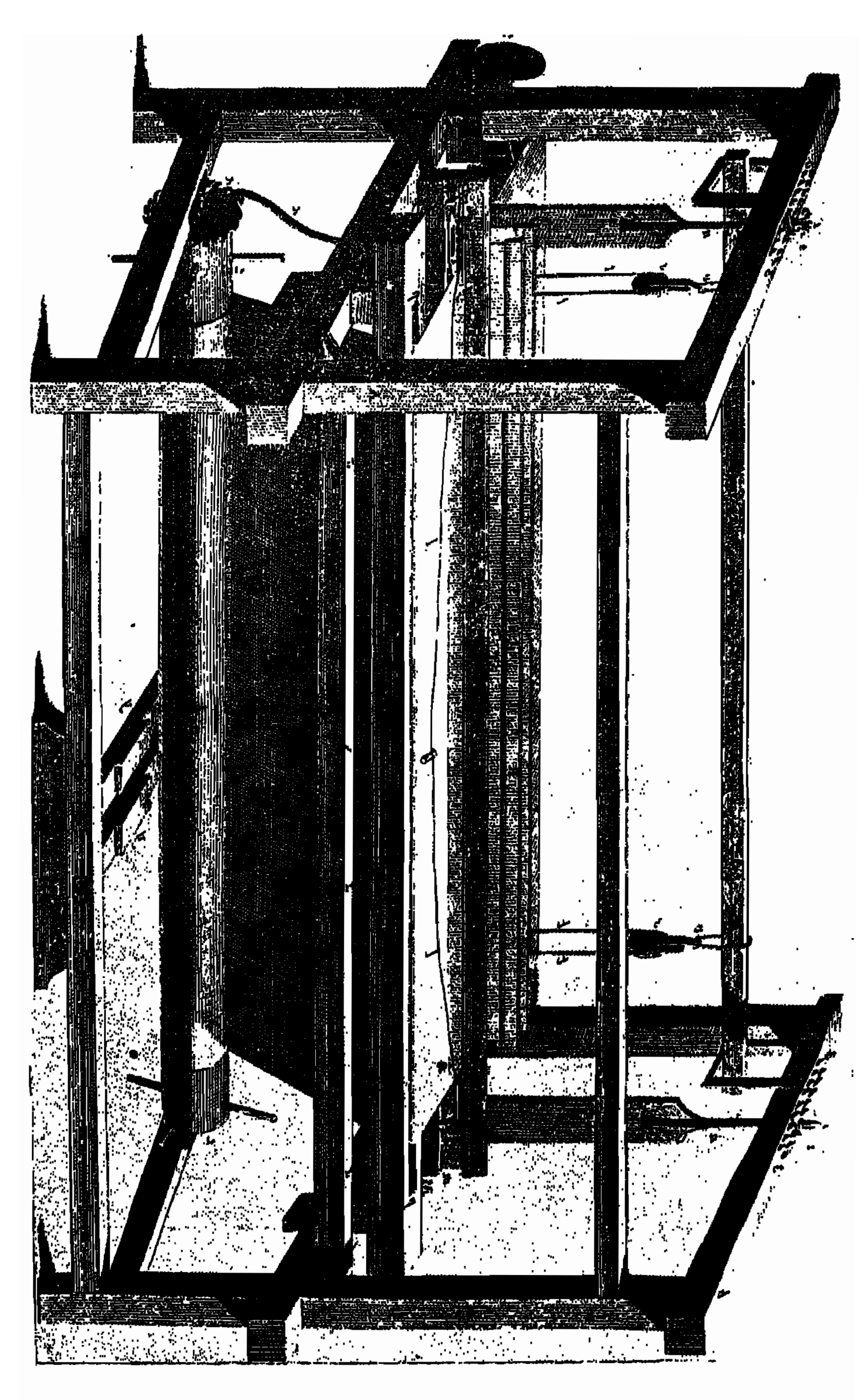
الأشد نضجا • هذا يعنى اننا ما زلنا بعيدين كثيرا عن يوهان جوتفريد فون هردر والتاريخانية ، لقد شقت فلسفة التاريخ طريقا جديدا فى القرن الثامن عشر ، غير انها تماثلت هى والفكر السياسى فى القرن الثامن عشر فى عدم استغنائها استغناء كاملا عن مقولات فلسفة القانون الطبيعى (٣٧) •

والى اللقاء فى الجزء الثالث

(٣٧) لقد نما الاحساس بالتميز فى التاريخ ـ عند الألمان بسرعة أعظم من البلدان الأخرى • ولقد أشار Ernst Cassirer بذلك ، واثبت هذا الراى كتاب حديث العهد الفـــه Peter Hans Reil بعنوان
The German Enlightenment and the Rise of Historicism,
كاليفورنيا ١٩٧٥ • وأفاض فى شرح الفكرة • ومعنى هذا أنه اذا تحدث كانط أو لسنج على سبيل المثال عن التاريخ بلغة الكليات أو التعميمات فان الألمان الآخرين ـ وهم غير معروفين جيدا ـ قد استحدثوا أسلوبا أبرع فى تقدير الأحداث المتفردة كما دعاها ريل • وهناك اشارات أخرى للتاريخانية فى القرن الثامن عشر قام بها المؤلف ، وسيجىء الكلام عنها فى معرض الحديث عن هردر فى الجزء التالى •



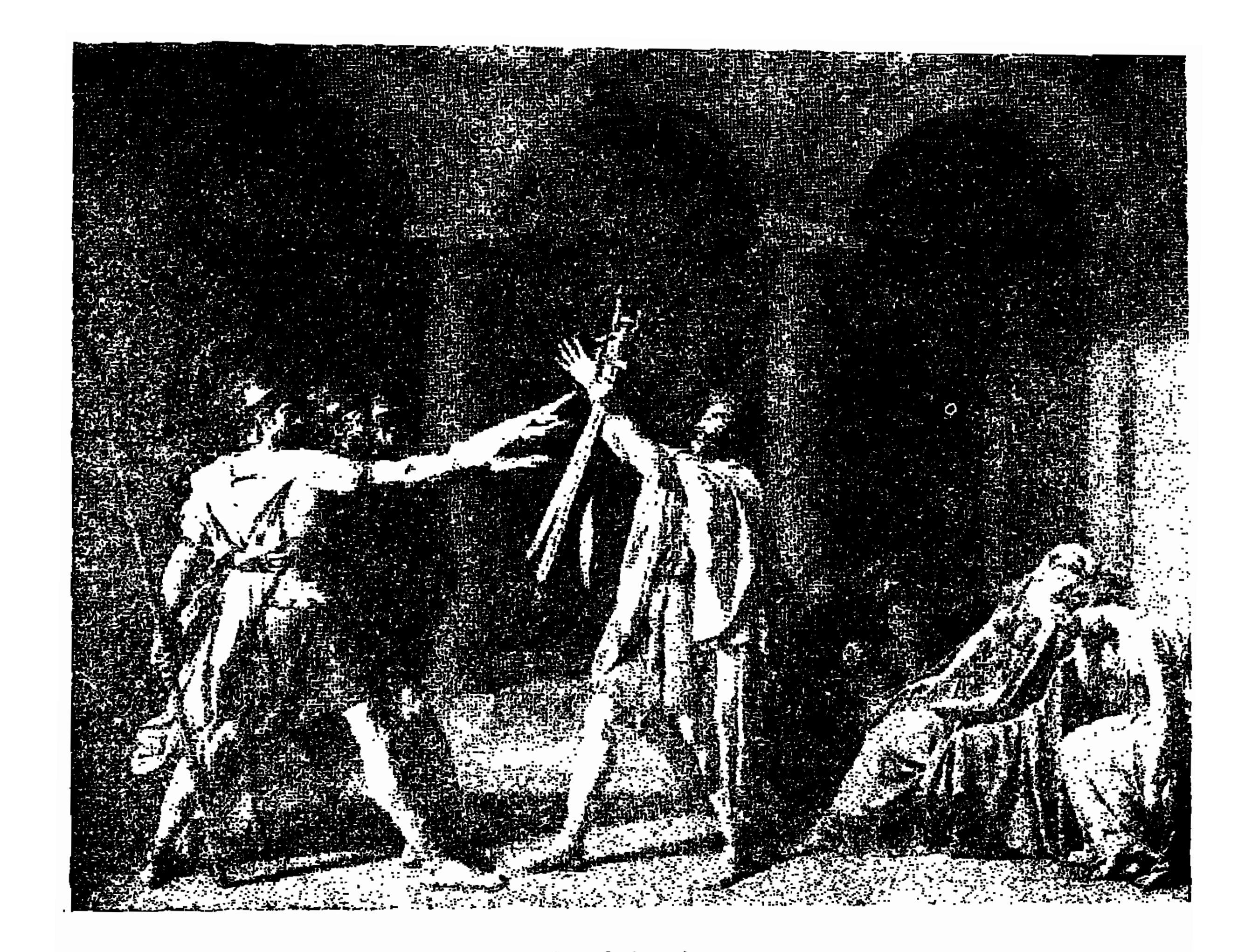
اللوحة الأولى



اللوحة الثالثة



اللوحة الثالثة

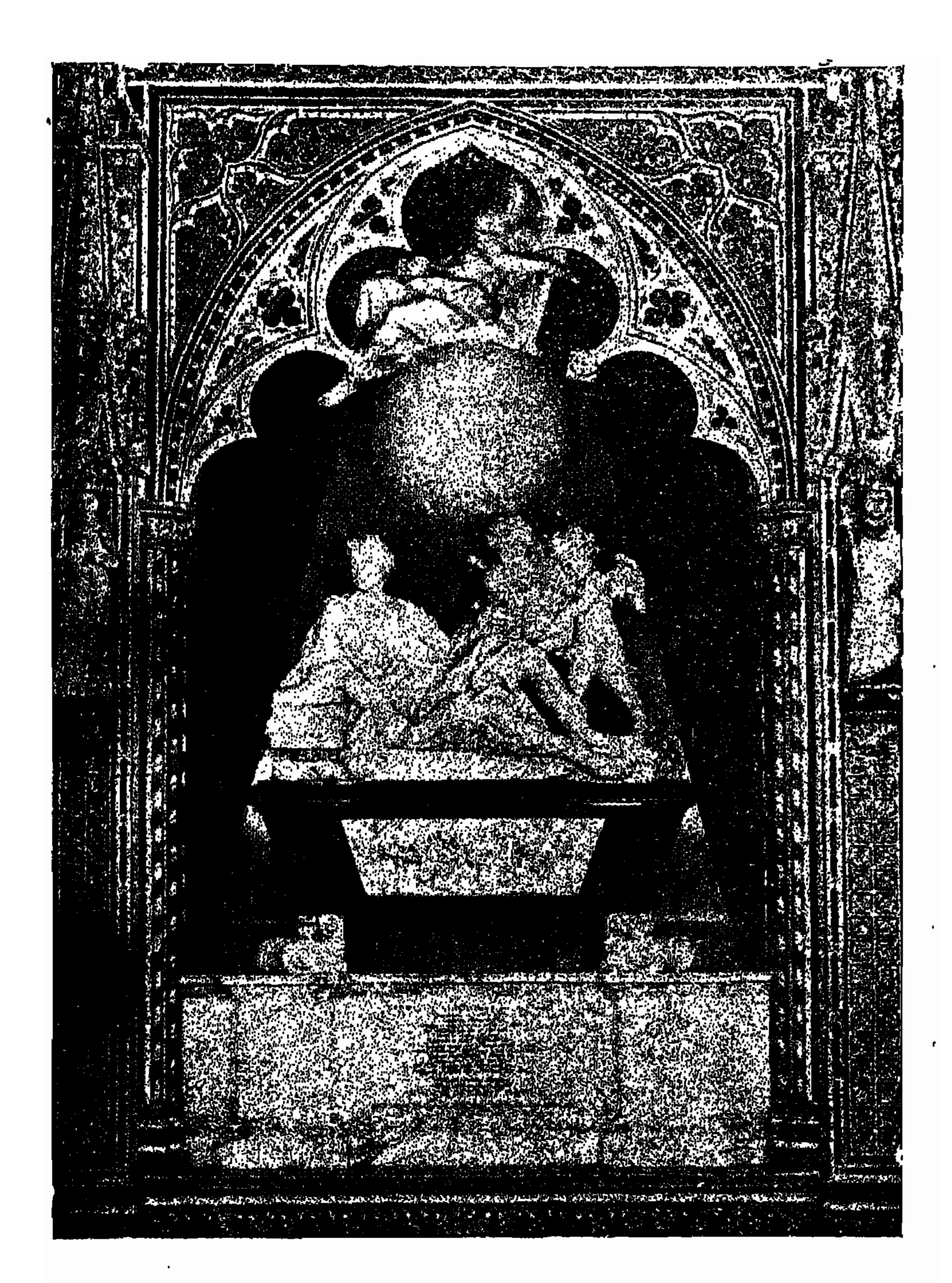


اللوحة الرابعة

اللوحة الخامسة



اللوحة السادسة



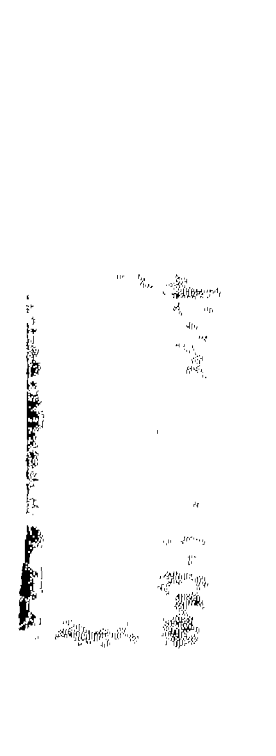
اللوحة السابعة

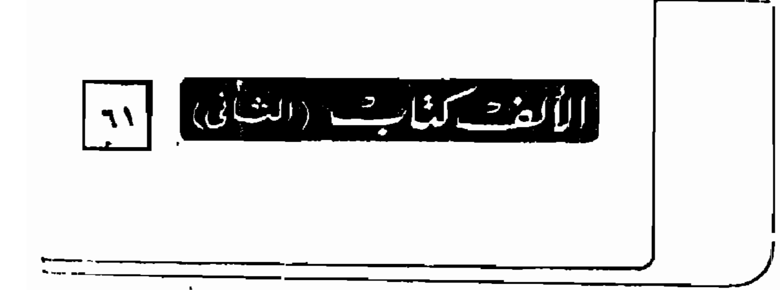
فهرس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٨/٤١٥٥

ISBN ـ ٩٧٧ ـ ٠١ ـ ١٨٠٧ ـ ٩





الفكر الأوروبى الحديث

الاتصال والتغير فى الأفكار

الألف كتاب الثاني

الإشراف العام

د. سمير سرحان

رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير

لمعي المطيعي

مدير التحرير

أحمد صليحة

سكرتير التحرير

محمود عبده

الإشراف الفني

محمد قطب

الإخراج الفني

مراد نسيم

الفكر الأوروبي الحديث

الاتصال والتغير في الأفكار

من ١٦٠٠ - ١٩٥٠

الجزء الثالث (القرن التاسع عشر)

تأليف : فرانكلين ـ ل ـ باومر

ترجمة : د . أحمد حمدى محمود



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٩

الجزء الثالث

القرن التاسع عشر

- الصيرورة فوق الكينونة
- العالم الرومانتيكى
- التنوير الجديد
- عالم التطور
- النكسة Fin-de-siècle

(١)

الصيرورة فوق الكينونة

لو قدر لتصور قرن ما أن يتداعى لكان هذا صحيحا فيما يتعلق بالقرن التاسع عشر . فرغم الضيق من الدنيا Welstchmertz الذى عاناه عدد لا بأس به من البشر من كل الأعمار والفئات والطبقات فى السنوات التى جاءت فى أعقاب الثورة الفرنسية مباشرة ، الا أن القرن التاسع عشر قد استهل بآمال عالية فى بعض الميادين ، وبتطلعات لقديم عهد « عضوى » جديد ، قال الكونت دى سان سيمون فى المخطط الذى وضعه للأنسكلوبيديا الجديدة : « لقد كانت فلسفة القرن الثامن عشر نقدية وثورية ، أما فلسفة القرن التاسع عشر فانها ستكون ابتكارية وبناءة » (١) .

وتمشيا مع ما جاء فى فلسفة التاريخ عند سان سيمون ــ التى لاحظ جون ستيوارت ميل أنها أصبحت « موضة » أوربا فى العقود الأولى من القرن ــ فان التاريخ يكشف عن مروره بالتناوب بحقب « عضوية » وأخرى « نقدية » . ويحدث التقدم من خلال هذه الحقب . والحقبة العضوية هى الحقبة التى يتحد فيها الناس من أثر ايمان راسخ بعقيدة موجبة ما . أما الحقبة النقدية فتتسم بروح التحليل أكثر من التركيب ، وبالفوضى الروحية والصراع الطبقى . ولقد قدر للقرن التاسع عشر أن يكون ثالث حقبة عضوية عظيمة فى التاريخ : « الحقبة الأولى هى حقبة اليونان والرومان والحقبة الثانية مثلتها المسيحية والقرون الوسطى » .

---

(١) Esquisse d'une nouvelle encyclopédie — Saint-Simon, استشهد بها Frank E. Manuel فى كتاب The Prophets of Paris هاربر نيويورك ١٩٦٥ ص ١١٨ .

وجاءت هذه الحقبة الثالثة فى أعقاب فترات نقدية طويلة ، من عهد الاصلاح الدينى الى الثورة الفرنسية • وعلى الرغم من الاختلاف حول مبدأ التكامل فى هذا القرن ، وكيف تكون خصائصه ، فان كثيرين من الشباب من معاصرى سان سيمون من الوضعيين والراديكاليين الفرنسيين والاشتراكيين اليوتوبيين قد أجمعوا فى حماسة على الترحيب بهذه النبؤة المتفاءلة •

وكما أثبتت الأحوال ، فلا نبوءة كانت أقل دقة من هذه النبوءة ـ فيما يبدو ـ اذ كان القرن التاسع عشر بعيدا كل البعد عن النهوض بأى نوع من الكيان العضوى الجديد ، وانتهى الأمر بأن أصبح هذا القرن أشد القرون تعرضا للتنديد فى التاريخ الأوربى ، لتفككه • ومن المسائل المثيرة للتساؤل : كم عدد المفكرين ، الذين أدركوا هذه الحال ، قبل منتصف القرن • فلقد اعتقد كثيرون أنهم يحيون فى عهد أزمة ، ولكن لعل أكثر الاتجاهات اعتدالا كان الاتجاه الذى اتبعه الشاب ميل (جون ستيوارت ميل) الذى اعتبر نفسه يحيا فى عصر انتقال • وكتب سنة ١٨٣١ : « لقد تجاوزت البشرية الأنظمة والمذاهب القديمة ، ولم تكتسب حتى الآن شيئا جديدا » (١) وبعد حوالى ١٨٥٠ ، ظهر وعى متزايد بأن الأزمة لم تكن مستمرة فحسب ولكنها تزداد عمقا • وكان ماثيو أرنولد من بين أولئك الذين لاحظوا هذه الحقيقة • وقبل أن يتناول قلمه ليصف العلاج ، فانه قام ببث خواطره العميقة فى قصائد ورسائل خاصة عن « المرض الغريب للحياة العضوية » ، الذى شخصه « بالتعددية Multitudinousness والفوضى » •

كان أرنولد دقيق الملاحظة ، بالرغم من أنه أدرك الأعراض ، أكثر من ادراكه الأسباب • اذ أدرك أنه لا وجود لمحور للفكر الحديث ، ولا اجماع أو معايير عامة مقبولة على مستوى الأمة أو الطبقة الاجتماعية • وأدرك أرنولد أيضا انتشار هذه التعددية داخل العقل البشرى نفسه ، مما أدى الى تشتته فى العديد من الانطباعات ، التى حالت دون اهتدائه الى نظرة للكل • وقورنت النفس الانسانية فى قصيدة Empedocles on Etna ١٨٥٢ بمرآة علقتها الآلهة فى الفضاء ، وكانت تتأرجح بعد كل سورة من السورات :

أنها تهتز هنا وهناك
مرآة الروح التى تحملها الرياح
أنها تجمع آلاف الومضات

---

(١) The Spirit of the Age-John Stuart Mill. شيكاجو ١٩٤٢ ص ٦ •

ولكنها لا تدرك « كلا » أبدا

تنظر هنيهة ، ثم تدور متجهة الى موضع آخر .

وتترك مهمتها الأخيرة

(الأبيات ٦٢ ــ ٨٦) (*)

قد يكون من المغالاة أن نتوقع من أرنولد أو أى انسان آخر فى ذلك العهد ، أن يدرك أن أوربا فى شمولها ، وليس انجلترا وحدها ، كانت تعانى من عملية تفتت . وبدأت هذه الحالة من وقت أبكر كثيرا ، وبلغت دروتهـا فى القرن التاسع عشر . ولقد تصدع « الكومنولث الأوربى » كما سماه أدموند بيرك حين ذاك ، وانقسم الى وحدات قومية ، محمومة الوعى بالذات . وعجزت الأمم نفسها عن تحقيق الوحدة التى نشدها « السوبر وطنيون » ، وتشتتوا فى جماعات متخاصمة ، وانحرفت وتحولت الى جزئيات فردية فوضوية ، شعارها : « كل لنفسه » ، وبخاصة فى المجتمع الليبرالى جدا فى انجلترا . وعلى الرغم من جهود أصحاب التواليف الذين بدوا وكأنهم قد جاءوا فى غير أوانهم ، فان أقسام المعرفة بالمثل قد جنحت الى التشتت فى أنحاء شتى . ولم يتوافر لأى « علم » واحد القوة الكافية التى تساعده على لم شمل باقى العلوم . فلقد فقد اللاهوت ــ رغم أنه قد اتجه الى العصرية ــ منذ أمد بعيد قدرته على القيام بذلك . وتنازلت الفلسفة (الميتافزيقا) رغم ما أحدثته من تفجرات حيوية حقه ــ كما حدث فى الحركة المثالية ــ عن بقاع من أرضها الى العلوم الجديدة . ففى القرن التاسع عشر ، نالت السيكلوجيا مثلا ــ التى عرفت يوما ما « بالفلسفة الذهنية » ــ استقلالها ، وتطلعت الى أن تصبح علما ، وفقا لحقوقها لتى اكتسبتها من مذهبى جوستاف فخنر وفيـلهلم فونت . أما العلم (العلم الطبيعى) فقد اقترب من توطيد سيادته ، بعد أن ارتفعت مكانته ، بفضل الحركة الوضعية ، والتعميمات المثيرة الجديدة التى جاءت من الجيولوجيا ، بل والفزياء . غير أن العلومية (**) ــ ان لم يكن العلم كما هو كذلك ــ قد تعرضت للمتاعب التى أثارها الرومانتيكيون منـــذ وقت باكر ، بل ولمـا هو أكثر من ذلك من الفلاســفة المثاليين الجــدد

(*)
Hither and thither spins
The wind-borne mirroring soul,
A thousand glimpses wins,
And never sees a whole,
Looks once and drives elsewhere,
And leaves its last employ.

(**) علومية ترجمة لكلمة Scientism وكان المفروض ان تكون العلمية . ولا يخفى أن استعمال كلمة علمية سيؤدى الى لبس . أما العلومية فيدل على المغالاة فى تقدير قيمة العلوم على حساب باقى أنشطة الفكر من دين وفلسفة وفن .. الخ .

و « الروحانيين » ومن الأدباء أيضا بوجه عام · ولعله من المهم لتحقيق الاتجاه الى التعددية أن ينقسم العلم ذاته الى علوم · وتوقف الفكر السياسى والتاريخى أيضا الى حد كبير عن التحدث بلغة الكليات أو التعميمات ، وأصبح أكثر تخصصا · واكتسب التاريخ ـ وهو حالة خاصة ـ الكثير من الأهمية والمكانة ، كما سنرى · ولكن التاريخ ـ واذا استخدمنا تصنيف الفيلسوف الألمانى فيلهم فيندلباند الشهير ، ـ كان أقل اتساما بالروح التقنينية normothetic وأقرب الى الاتصاف بالايديوجرافية Idiographic ، أى أن التاريخ قد أصبح معنيا الآن عناية أكثر بالفرد والجزىء ، وبما لا يتكرر ، أكثر من عنايته بالقوانين العامة · أن هذا التفتت المتزايد للمعرفة قد مثل اعتماد الحداثة على البرهان القائم على تسخيف أو تسفيه الرأى المقابل reductio ad absurdum أى المعرفة التى بدأت بالبحث عن القوانين الثابتة ، ولكنها انتهت بأن أنجبت حفار قبرها ·

قال المؤرخ أرنست ترولتش : « انه من سمات الحياة الحديثة أنها أخرجت من داخلها تيارات من الفكر ، متنوعة تنوعا هائلا ، ومتعارضة أشد تعارض » (١) ، وفضلا عن ذلك ، فلقد بدأت الفوضى تنتشر لأول مرة ، وتنتقل من العقليات المتميزة الى العقلية العادية ، ومن الممكن حدوث تماد فى هذه الفوضى ، بالمقارنة بما كان ينتظر حدوثه · بخاصة وبوجه عام : ان هذه الظاهرة وراء أهم التطورات والمبادىء فى فكر القرن التاسع عشر ·

لقد فهم أرنولد الأسباب الكامنة وراء هذه الفوضى المتفاقمة نصف فهم ، ولكنه كان على طريق الصواب عندما نسبها الى العيش فى « عصر توسعى » لأنها كانت ترجع ـ من ناحية ـ فى الحق الى التوسع الهائل فى المعرفة ، فى كل الميادين ، والتى هددت بسحق حتى أفضل العقول · وتحدث أرنولد عن المأزق الميئوس منه ، الذى لا يكف عن التهديد بخنق الروح ، والمعاناة من تخمة العقل · وكان يعنى بذلك أن ازدياد تعقد المعرفة يساهم حتما فى الاضطراب العام ، ولقد أصاب أيضا فى اشارته الى تأثير الطرد المركزى الذى أحدثته الليبرالية ، وبخاصة فى انجلترا ، التى جعلت الفرد يعتقد أنه فى درجة مساوية لدار للقضاء العالى ، أو محكمة لاهاى · ولم يذكر أرنولد بطريقة مباشرة فى هذا المقام أى شىء عن الثورة الفرنسية أو الثورة الصناعية · ولكنه ربط بين العلم و « الفوضى » ، بمعنى أنه على الجملة فان العلم يزيد التخصص بينما الانسانيات التى اتخذت موقف الدفاع فى عصر علمى ، ما زالت تحافظ

Das Wesen des Modernen Geistes-Ernst Troeltsch. (١)
ضمن أعماله الكاملة توبنجن الجزء الرابع ص ٣٣١ ·

على سيمترية المعرفة (١) • لقد كان أوربيو القرن التاسع عشر بوجه عام — أكثر من أسلافهم دراية بالقفزة الى أعلى ، التى قفزتهـا الحياة الحديثة ، وكيف ساهم ذلك فى الاضطراب العام • وأشار أرنولد ذاته الى جنون السرعة فى زمانه ، وربط بين هذه الحالة والغايات المشتتة • نعم لقد كانت السمة البارزة للحياة فى هذا الجزء الأخير من القرن التاسع عشر هى « السرعة » • ولاحظ انجليزى آخر فى سنة ١٨٧٥ الى جانب ما تحدثه « السرعة من اضطراب ، أنها أجهضـــت وقت الفراغ الذى كان يسمح للناس بالتأمل فى قيمة ما يرونه وما يفعلونه ، وغايته » (٢) •

وعلى ضوء هذه التعددية التى لم يسبق لها مثيل ، فمن الأصوب أن لا ننظر للقرن التاسع عشر ككل أو وحدة ، بل علينا أن نجزئه الى عدد من أساليب الفكر أو عوالم الفكر • وبطبيعة الحال ، ليس هناك عدد بالذات له أهمية خاصة نستطيع أن نحدده لعدد الأقسام التى ينقسم اليها القرن ، اذ تستطاع دراسة هذا القرن باتبـاع وسائـل متعددة ، ولكن عندما خططنا هذا الكتاب فى ذهننا رأينا أنه من الميسور التعرف على أربعة من هذه العوالم التى تميز بها هذا القرن (٣) ولربما أمكن تسـمية هـذه العوالم : عالم الرومانتكية وعالم التنوير الجديد ، والعالم التطورى وعالم النكسة Fin-de-siècle • ورغم ان مصطلح النكسة مصطلح معاصر غير أنه أقل هذه المصطلحات الأربعة ارضاء • أن هـــذا قد يرجع الى أنه أكثر هذه العوالم الأربعة فوضوية ، وأكثرها تضليلا ، للمؤرخ • ولا حاجة للقول — بأن كل عالم من هذه العوالم ليس مغلقا على نفسه ،

---

(١) انظر الى مقال ارنولد عن الثقافتين فى كتابه (١٨٨٢)
Literature and Science.

(٢) Life at the High Pressure — W.R. Greg. التى استشهد بها
The Victorian Frame of Mind 1830-1870. فى كتاب Walter E. Houghton
ييل ١٩٧٧ ص ٧ •

(٣) ثمة ما يقال عن تقسيم القرن الى أكثر أو أقل من نصفين متساويين واختيار ١٨٤٨ أو ١٨٥٩ كحد فاصل بين القسمين • فعلى سبيل المثال رأى جورج سوريل حدوث تغيرات كبيرة فى الأفكار بعد سنة ١٨٤٨ ، التى شهدت تحطيم آمال الناس فى فرنسا والمانيا وبلدان أخرى ، فى عهد بدء استخدام الحديد والصلب على نطاق واسع ، وشيوع الايمان بالمذهب المادى ، بالمقارنة بالعهد الأقدم الذى استمر يتبع تقاليد القرن الثامن عشر ، التى كانت تؤمن بمستقبل سعادة الجنس البشرى ، وتنشىء اليوتوبيات (المدن الفاضلة) • وأدرك مؤرخون آخرون حدوث تغير واسع النطاق فى المناخ الفكرى فى أوربا ، وبخاصة بعد داروين • واقترح A. V. Dicey فى كتابه
Law and Opinion in England in the 19th Century
(١٩٠٥) اقامة قسمة ثلاثية تبدأ بعهد المحافظين Toryism القـديم ، ثم تنتقل الى مرحلة وسطى للفردية ، وتنتهى فى عصر جماعى اتسم أيضا بالتركيز الجديد على الجانب الفريزى فى البشر وباستخدام المنهج التاريخى فى دراسة الأفكار والمؤسسات •

ومنقطع الصلة بالعوالم الأخرى • كما أن هذه العوالم ليست ساكنة تماما • وعلى العكس لقد حدث تخصيب تهجيني ، وتأثر كل منهما بالآخر ، ومع هذا فان صح أن كل عالم من هذه العوالم لم يكن له كيان عضوى ، بالمعنى الذى أراده سان سيمون ، الا أنه عرض قدرا من الوحدة ، لم يعرضه القرن فى جملته • ففى نطاق كل عالم ، كان هناك اجماع وشيء من الاتفاق على مبادىء عامة ، وبعض الاجابات المتميزة نوعا على الأسئلة الدائمة • وكما سبق ان لاحظنا لقد كان هذا الاجماع أقل وضوحا فى نهاية القرن •

وفى أول هذه العوالم : العالم الرومانتيكى ، الذى بلغ ذروته بين ١٧٨٠ و ١٨٣٠ ، أعيد فحص كل الأسئلة على ضوء العقل (وهو عقل مختلف جدا عن عقل « لوك » ، أو « الفهم » عند كانط) والخيال • وأسفر ذلك عن نتائج مختلفة اختلافا جذريا عن تلك التى اهتدى اليها الفكر العقلانى التجريبى فى القرن الثامن عشر • ومرة أخرى ، استأنف كل من الدين (وان لم يك بالضرورة دين الأزمان الغابرة) والميتافزيقا طريقهما • وصبغت الطبيعة بلون انسانى وروحى فى نظرة جديدة الى ما فوق الطبيعة • كان الرومانتكيون متعطشين الى اللامتناهى ، والى تفخيم الملكات المعرفية ، وأطلقوا العنان للجانب الانفعالى واللاعقلانى فى الطبيعة البشرية • غير أن أعظم أثر لهم على أفكار القرن التاسع عشر قد جاء نتيجة لاحساس قوى متكامل بالتاريخ ، آكد الفروق بدلا من المتماثلات بين الأمم ، ومصائرها المتعددة • ولقد تمثل هذا الاعتقاد فى نظريات القرن التاسع عشر فى القومية الحضارية والسياسية ، وعاد بنتائج مؤسفة على الأغلب •

ولقد اخترت مصطلح التنوير الجديد للعالم الثانى من عوالم القرن التاسع عشر لأن هذا العالم يبدو لى كاستمرار فى الروح ، ان لم يكن فى العقيدة ، لتنوير القرن الثامن عشر ، ومن ناحية الترتيب الزمنى ، فانه سار محاذيا نوعا للعالم الرومانتيكى حتى منتصف القرن تقريبا • ورغم انه لم يبتعد عن تأثير العالم الرومانتيكى ، الا أن روح التنوير الجديد ، وغاياته ، كانت بعيدة الاختلاف ، ولربما رأينا ركام حركات من الفكر ، التى لم يكن بينها هوية ، وأحيانا حدث صدام بينهما بكل تأكيد ، الا أنها قد اشتركت فى بعض اتجاهات وافتراضات مشتركة • ومن بين السكان الرئيسيين لهذا العالم ، أنصار بنتام وأنصار ميل فى انجلترا ، والوضعيون الفرنسيون وشباب الهيجليين فى ألمانيا ، والواقعيون المزعومون فى الفن والأدب ، وهم آخر من يستطاع العثور عليهم فى أى بلد على وجه التقريب • واتسم التنوير الجديد بأنه أكثر عوالم القرن التاسع عشر تفاؤلا • ففى هذا العالم ، بلغ مذهب « العلومية » قمته •

فهو يمثل العلم عندما ينظر اليه كأمل البشرية لانقاذ العالم ، وتحقيق مستقبل زاهر • وأدت النظرة الى الطبيعة ، والتى جاء بها التنوير الجديد ، بالرغم من أنه لا يلزم أن تكون مادية ، الى استبعاد الميتافيزيقا والدين • واستمر سؤال الدين — مع هذا — حيا للغاية • واستمر الهجوم على الدين التقليدى ، وبخاصة بين شباب الهيجليين من الرعيل الأول ، الذين ألفوا حركة شعارها « من الدين الى الفلسفة » ، وبحق الى الانثروبولوجيا • وناصر التنوير الجديد بوجه عام مولد « دين » جديد الهه الانسان وغزواته وأمجاده فى التاريخ • وكانت انثروبولوجيته أكثر تفاؤلا من انثروبولوجية التنوير القديم ، وبنى عليها أنواعا من المذاهب الليبرالية والاشتراكية للتنظيم الاجتماعى ، وتخللت التاريخانية التى كانت ظاهرة جديدة تماما فى العالم الرومانتيكى ، التنوير الجديد أيضا ، وتركزت فلسفتها للتاريخ على مذهب التقدم ، الذى لم ينظر اليه كمجرد تطلع ، بل كقانون عام يضم الوسائل الناهضة فى التفكير ، والمعرفة والعدالة الاجتماعية ، والعقل أيضـــا •

والداروينية ، أو التطورية ، رغم أنها من بعض النواحى ، تمثل عالما خاصا بها ، الا أنه لا يمكن النظر اليها أيضا كطور ثان من التنوير الجديد (١) • ولكن رغم وعودها بالتطور ، الا أن هذا العالم الثالث كان على الجملة أكثر قتامة من العالم الثانى (التنوير الجديد) • وترجع قتامته الى حد كبير الى الصورة الباهتة للطبيعة ، التى عرضت فى كتاب أصل الأنواع لداروين • وعاد سؤال الطبيعة عند داروين ، وأصبح مركزيا مرة أخرى ، لا عند العلماء فحسب ، وانما عند أرباب الثقافة العامة (والى حد ما عند جمهور اللامثقفين) وأدت صورة الطبيعة عند داروين ، وبخاصة سمتها الآلية ، الحـالية من العقل بالضرورة الى رد فعل أعاد النقاش ، وشدة حدته بين العلم واللاهوت • وهكذا أصبحت الحقبة بعد ١٨٠٩ مصدر انتشار لمذهب اللاأدريين ، و « الشك المخلص » ، وان كان لا يصح نسبة كل الآثار الأخيرة الى داروين • وأنعشت الداروينية التفكير — الذى لم يتجه كله الى تملق الجنس البشرى ، أو ارضائه — فى طبيعة الانسان ، وسلوك الطوائف الاجتماعية ، بمافى ذلك الأمم • وفوق كل شىء ، فانها قد رســخت فى أذهان النـــاس فكرة التغير الأبدى للأشـــياء ، وحرب الطبيعة ، والجانب الخلاق فى الطبيعة •

وساعدت الداروينية على اعداد العدة لعالم النكسة Fin-de-siécle

---

(١) تصدرها الفيلسوف الفرنسى Alfred Fouillée فى عرضه لفلسفة القرن التاسع عشر على هذا النحو • انظر كتابه Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive. باريس ١٨٩٦ (ص ١٣ — ١٤) من المقدمة •

وهذا العالم الرابع هو أقل العوالم الأربعة صلاحية لتحديد سماته . لأنه أقلها وحدة • ومع هذا فلن يتعذر اكتشاف بعض ميول جديدة فيه • فلقد تم التعبير فيه ، عن شكوك قوية ليس فى الله وحده (اذ أعلن نيتشه وآخرون الآن عن موت الله) ، بل وفى الطبيعة أيضا ، كما وصفها الوضعيون • فلقد بدأ « رد الفعل ضد الوضعية » ، الذى بلغ عند بعض الأطراف حد الشعور بخيبة الأمل فى العلم بوجه عام • وفى هذا الجو ، الذى تفاقم فيه الشك ، استطاعت أن تبزغ اتجاهات ثقافية جديدة ، تحدثت عن النفس والذاتية والتجربة من أجل التجربة • وبعد ذلك ، ظهر حصاد جديد لعلماء النفس والمفكرين الإجتماعيين ، ومن ثم اتضحت أكثر من ذى قبل النزعة اللاعقلانية القوية الكامنة فى الطبيعة البشرية ، والدور الذى يلعبه « اللامعقول » الاسطورى فى التاريخ والحياة السياسية • ويتعين ان لا يبالغ فى تقدير هذه الميول، لأنها لم تطغ بأى حال على الفروض الأساسية للتنوير ـ القديم أو الجديد ، ولكن اذا نظر لهذه الميول فى جملتها ، فانها ستعطينا بعض مؤشرات عن نوع التفكير الذى يتوقع حدوثه فى القرن التالى الأكثر قلقا (القرن العشرين) •

ان هذه العوالم الأربعة التى اصطدم كل منها بالآخر ، على أنحاء متعددة تشهد شهادة حية بتعددية الفكر فى القرن التاسع عشر • ومع هذا فوسط هذا النشاز العام ، سمعنا لحنا أساسيا ، بدأ يؤكد ذاته شيئا فشيئا • انه لحن الصيرورة الذى ظل خافتا خفيضا نوعا ، كما رأينا فى القرنين السابقين ، ولكن صوته ارتفع صداحا ، بل وبدا فيه اصرار ، أغرق لحن الكينونة : ومن هذا يصح أن يوصف القرن التاسع عشر (لأنه أخل بالتوازن الذى كان لصالح الديمومة فيما سبق) ، بأنه أول قرن حقيقى للصيرورة (١) • ولعل أرنست رينان كان أول من تنبه الى هذا التحول الهام • فكتب فى مقدمة رسالته للدكتوراه ١٨٥٢ : « لقد أدت التقدم العظيم فى النقد الى الاستعاضة عن مقولة الكينونة etre بمقولة الصيرورة devenir » (٢) وأردف رينان قائلا : لقد نظر فيما سبق الى كل شىء على أنه كينونة • فكنا نتحدث عن الفلسفة والقانون والسياسة والفن

---

(١) اسميت القرن التاسع عشر فى البداية « قرن الصيرورة » وكان ذلك فى الطبعة الثالثة من كتابى Main Currents of Western Thought (بنيويورك ١٩٧٠) • واتبعت هذه الطبعة أيضا فكرة وجود اربعة عوالم للفكر فى تكوين هذا القرن بالرغم من اختيارى أنئذ لعنوان Toward the 20th Century الذى أراه الآن أضعف من العنوان الذى اتبعته فى الكتاب الحالى Fin-de-Siécle.

(٢) Averroes et l'Averroisme - Ernst Renan.
باريس ١٨٥٢ واستشهدنا به أيضا فى ص ٢٠ •

والشعر بلغة المطلق . أما الآن ، فان كل شيء غدا ينظر اليه على أنه في تيار الصيرورة en voie de se faire

ويدعم هذا القول تماما بزوغ التاريخانية أو الروح التاريخية في القرن التاسع عشر . وتنبأ المؤرخ الفرنسي أوجستان تيري Thierry في شبابه : « بأن التاريخ سيضع طابعه على القرن التاسع عشر ، مثلما وضعت الفلسفة طابعها على القرن الثامن عشر » (١) . وكان تعليق رينان على هذه النبوءة الشهيرة طريفا ويستحق الذكر .. اذ قال : « نعم ! التاريخ بمعنى ما من خلق عصرنا ، وقيمة أصيلة له » . « فلقد فضل كل قرن أسلوبا مميزا للفكر لنقل معتقداته العميقة . ولم يشجع القرن الحالي الشعراء أو أساطين الفن العظيم ، أو أي مذاهب جديدة للفلسفة ، لأن هذه الأنواع تتطلب كشرط مسبق ايمانا وبساطة لم تعد متوافرة عندنا . ان هذا بالضبط هو سبب تفوقنا في التاريخ » :

« ان الأحداث العظمى التي اتسمت بها أواخر نهاية القرن الماضي . وبداية هذا القرن ، وعدد الأحداث التي تبعت ذلك ، وتنوعها ، وتأملاتنا لها وعنايتنا بفهم تقلبات الثورات البشرية ، وقوانينها . كل هذه المؤثرات تعد مبررا كافيا لفهم الماضي » .

ولقد أصاب رينان ، على الأقل في جدله الأساسي . اذ كان التفكير في العالم بلغة التاريخ من المبتكرات الأصيلة للقرن التاسع عشر . فبعد نهاية الحرب العالمية الأولى مباشرة ، أثار بول فاليري تساؤلا عن هل تستطيع أوربا من أثر سياستها الانتحارية المستأنسة ان تحتفظ بصدارتها طويلا ؟ وهل يمكنها ان تبقى في مظهرها الذي تبدو فيه ، أي ممثلة للنخبة والصفوة على الكرة الأرضية ، ولؤلؤة الكون وعقل هذا الجسم الهائل » (٢) . وكان من الميسور اثارة هذا السؤال مرارا فيما بعد : وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية عندما هطلت الكتب التي تنعى نهاية تاريخ أوربا (وعنى « بالنهاية » نهاية التفوق والهيمنة فكريا وسياسيا واقتصاديا على باقي العالم) . غير أن أوروبا والأوربيين لم يكونوا فخورين اطلاقا بمنجزاتهم . واعتيد كتابة التاريخ ، وكأن أوربا أو جزء منها أو واحدة من الأمم أو أكثر — اذ أن هذه الحقبة تمثل نشوة الفرحة بالقومية — هي حقا مركز الكون ، حيث ابتكرت كل الآراء الجديدة الخلاقة . ولقد زعم

---

(١) Dix Ans d'Etudes Historiques - Augustin Thierry.
التمهيد باريس ١٨٦٦ ص ١٨ .

(٢) Paul Valéry الأعمال الكاملة . بنيويورك الجزء العاشر ص ٣١ .

على نطاق واسع أيضا أن العقلية البدائية تمثل مرحلة أدنى فى سلم التقدم بالمقارنة بالعقلية « المتحضرة » الأوربية • كل هذا كان متباينا أشد تباين هو والقرن الثامن عشر • اذ كان الأوربيون — رغم ايمانهم بفكرة التقدم — يميلون الى وضع فردوسهم فى بقعة أخرى من المعمورة كالشرق الأقصى أو أمريكا فى حالتها البدائية ، وليس من شك فى أن هذا التقدير الذاتى الجديد قد بدأ يخف قرب النهاية ، بعد أن اكتشف الأوربيون تصدعات خطيرة فى حضارتهم • وابان أغلب القرن التاسع عشر • كان الأوربيون يحلمون فخورين فى زهو « بعبء الرجل الأبيض » •

والملاحظة الثانية أنه فى نطاق أوربا ذاتها . كان هناك تحول ذو مغزى فى توازن قوى الفكر • وتحدث أوجست كونت فى ختام محاضراته عن الفلسفة الوضعية عن الغرب الأوربى ، وما يتوقعه من الأمم الخمس المكونة له من اسهام فى « اعادة الاحياء الفلسفى الوشيك » • ومافات كونت — رغم أنه « داهن الميل الألمانى الفطرى للتعميمات الفلسفية » هو صعود ألمانيا كقوة لها الريادة والطليعة • لقد سادت انجلترا وفرنسا حضارة التنوير • ومع هذا ففى القرن التاسع عشر ، ارتفعت ألمانيا ، وأصبحت مساوية للدولتين ، بل وفاقتهما فى بعض ميادين المعرفة • « فلقد تفوقت فى العلوم الطبيعية وكذلك فى علم الحضارة » • وثمة اغراء للربط بين هذه القفزة الفكرية والأحداث السياسية غير العادية ، وما حققته ألمانيا من وحدة قومية ، ثم اتخاذها الصدارة على أوربا فى نهاية الأمر • وفى الحق ، فان التأثير الألمانى على الفكر الأوربى قد بدأ قبل ذلك بحركة الانتفاضة العاصفة Sturm and Drang ، التى ضمت جوته وشيللر وهردر والحركة الرومانتيكية (ولها أهمية كبرى فى ألمانيا) والفلسفة المثالية لايمانويل كانط وخلفائه • واستمرت ألمانيا تعرف ببلد الفلسفة على عهد هيجل • وواصل الألمان الزعامة فى كل ميادين الفكر الأخرى ، وبخاصة الدراسة التاريخية وتاريخ الدين ، وسيكلوجيته ، ولكن أيضا فى العلوم الأكثر دقة (النوموثيتيك — التقنينية) بما فى ذلك الفيزياء والسيكلوجية التجريبية الجديدة • وفى القرن التاسع عشر كانت التيارات الفكرية تشع من ألمانيا ، الى البلدان الأخرى ، وهذا أمر لم يحدث منذ عهد حركة الاصلاح الدينى البروتستانتى •

« أنه قرن رائع » • كان هذا هو ما قاله العالم الفرد راسل والاس فى وصف القرن التاسع عشر ، عندما استعرض أحداث قرابة نهاية حياته ، ولا جدال أنه رائع ، ولكنه مفرط فى ابتعاده عن الحسم • ويرجع هذا — من ناحية — الى فكرة التطور ذاتها . التى أيدها هو وداروين فى

الوقت نفسه ، والى اعتياد العيش فى عالم دائم التطور ، أو « فى حالة صيرورة » ويرجع ذلك أيضـــا الى التعدد المتزايد للأفكار ، الذى لاحظه ارنولد ، والى النقد المتصاعد الموجه ، لا للحضارة القديمة فى أوربا فحسب ، بل وأيضا الى الحضارة الحديثة ، التى بدت منذ عهد نيوتن لكثيرين هى الأمل الرئيسى للعالم • فالقرن التاسع عشر ــ رغم روعته ــ الا أنه كان بكل تأكيد قرن الصيرورة •

(٢)

العالم الرومانتيكى

تمتد جذور العالم الرومانتيكى بعمق فى القرن الثامن عشر ، بل وحتى فى القرن السابع عشر ، ويمثل العالم الرومانتيكى عادة كحركة مضادة للتنوير مثلما يقال أيضا أن التنوير يعد مضادا للنظام المسيحى الاسمى من الطبيعة . ورغم ما فى هذه النظرة من صدق ، الا أنه يتعين أن يفهم أن الحركة الرومانتيكية ما كانت لتصبح كما هى بغير التنوير . وأنها ــ من ناحية ــ قد انبثقت من التنوير ، ولا تمثل بكل بساطة رجعة الى العالم الذى تركه التنوير وراءه .

والحق أن الحركة الرومانتيكية كانت ثورة وثورة مضادة . ولا شك أنه قد يعتقد أنها أول احتجاج كبير ضد « العالم الحديث » أى الحضارة العقلانية العلمية ، التى بدأت فى التكون فى القرن السابع عشر ، والتى اتخذت أبعادا كبيرة فى القرن الثامن عشر ، ولكنها اعترضت باسم العصرية الجديدة ، ورأى بعض الرومانتكيين فى أنفسهم « محدثين » ، بمعنى أنهم مسيحيون ، ومناهضون للكلاسيكية فى الذوق الفنى . غير أنهم كانوا محدثين بمعنى آخر . ولربما قلنا أنهم كانوا أكثر حداثة مما عرفوا ، وبخاصة عندما كشفوا عن الجانب القاتم من الحياة ، والأحلام واللاشعور ، وزودوا بالركيزة النظرية للقومية الحديثة . ففى هذا المجال من بين مجالات أخرى ، حرك الرومانتكيون ــ بكل وضوح ــ موجات من الفكر ، لم يكتمل تأثيرها حتى جاء القرن العشرون .

وهناك صعوبة خاصة عند محاولة تعريف الرومانتيكية . ولا يرجع هــذا الى تعدد الرومانتيكيــات ، الذى نبه اليه لوفجوى . فلم يستطع لوفجوى اكتشاف فكرة رومانتيكية رئيسية واحدة فى حمأة الحركات

القومية التى تعرف عليها آخرون وسموها بتساهل بالرومانتيكية (١) ولاحظ لوفجوى أيضا انقساما بين ألمانيا والغرب ، والذى أصبح موضوعا للجدل ابان الحرب العالمية الأولى · ورد هذا الانقسام الى الحركة الرومانتيكية التى زعم أرنست ترولتش وآخرون أنها جرمانية صميمة ، أو على أى حال . فان هذه الحركة مختلفة اختلافا ضروريا فى ألمانيا عنها فى البلدان الأخرى . على أن التعددية وقدرا من الاسمية أيضا من الصفات المشتركة بين كل الحركات الفكرية ، وقد نخفق فى ادراك كيف تنطبق هذه الخصائص على الرومانتيكية ، أكثر من انطباقها على عصر النهضة (الرينسانس) والاصلاح الدينى (البروتستانتية) مثلا ، وترد صعوبة تعريف الرومانتيكية أساسا الى طبيعة الحركة ذاتها · اذ كان الرومانتيكيون من أى بلد كانت ، لديهم ولع بالخفايا ، وأعطوا الصدارة للشعور الفردى والتعبير الفردى · ولقد نجحوا أيضا فى استعمالهم المفارقات · ومن ثم فلن يسهل دائما معرفة عم يتكلم الرومانتيكيون وما الذى عناه مثلا شلايرماخر بمثل هذا القول : « التحليق على نطاق واسع فى الكل وفيما لا يستقصى » ؟ أو ما الذى قصده الفيلسوف الألمانى فردريش فيلهلم شلنج « بالمثالية الواقعية » ؟ وتزداد الصعوبة تعقيدا اذا بحثنا عما تعنيه كلمة رومانتيكية ذاتها . التى كانت غامضة الى درجة غير معهودة فى نظر الجميع باستثناء الألمان · ولم تقبل قبولا كليا حتى عند الرومانتيكيين أنفسهم ، وفهمت على أنحاء شتى · وفضلا عن ذلك ، فليس لديها تنظيمات أو معاهد أو دور نشر جسورة كانسكلوبيديا القرن الثامن عشر الفرنسية ، أو أى مذاهب محورية ، أو حتى أى مصادر موثوق بها ، لينة العريكة مثل الكتاب المقدس خلال الحركة الدينية البروتستانتية ·

بيد أنه ما من شك حقيقى فى حدوث حركة رومانتيكية ، وما هو أفدح من ذلك ، أنها أحدثت اعادة تقييم للقيم الغربية ، وعاد الى هذه النظرة حتى لوفجوى · ففى فقرة تستاهل الاقتباس من عمل متأخر ، بين لوفجوى بما لا يدع مجالا للشك أن الرومانتيكية « أكثر من أى شىء واحد قد فرقت بين الافتراضات السائدة للعقل فى القرن التاسع عشر والسائدة فى زماننا ، وبين تلك التى سادت فى العصور السالفة من التاريخ الفكرى للغرب » (٢) · وعاد هذا بالخير والشر معا ، وكما سنرى فان الرومانتيكية

(١) On the Discrimination of Romanticisms - Arthur O. Lovejoy وكتاب Essays in the History of Ideas.

(٢) لقد استوفيت الكلام عن بعض جوانب هذه الناحية ، وان لم أكن قد استوفيتها جميعا فى مادة Romanticism التى وردت فى Dictionary of the History of Ideas. نيويورك ١٩٧٣ الجزء الثالث ·

لم تحل محل التنوير أو تدفعه بعيدا رغم أنهـا هددته تهديدا خطيرا ·
وباختصار يستطاع تعريف الرومانتيكية أولا ــ بوصفها حركة أدبيـة واسعة . فانها أثرت ــ كما يحتمل ــ تأثيرا عميقا على ألمانيا وان لم يكن هذا الأثر قد اقتصر عليها وحدها ، لأنها قد تركت أثرا كبيرا على كل بقعة من أوربا تقريبا · وتنحدر الرومانتيكية الجرمانية من حركتها المسماه الانتفاضة العاصفة Sturm und Drang فى القرن الثامن عشر ، ومن حركة التقويين الألمانية ، التى تمتد فى الماضى الى ما هو أبعد من ذلك · وهى مدينة لمفكرين مثل لايبنتز وهامان (ساحر الشمـــال) وجوته · (لكل هـــذه الأسباب فانه سمى الرومانتيـكية بالمرض) وايمـانويل كانط · غير أن الرومانتيكية قد نقلت بحرية من الأجانب ، وبخاصة جان جاك روسو ، الذى قرأه الجميع ، مثلما اقتبسوا منه جميعا ، والواقع أنه كان هناك سيل من الأفكار يتدفق بين الرومانتيكيين الانجليز والفرنسيين ، وبين الرومانتكيين الجرمان ، وفضلا عن ذلك ، فان الرومانتيكية كانت أكثر من مجرد حركة فنية وأدبية · فبعد فترة من الزمان ، أصبحت حركة فلسفية ، ووضع الرومانتكيون أيضا أفكارا خاصة بالسياسة والتاريخ · وأثارت الأحـداث السياسية القريبة العهد ــ بطبيعة الحال ــ وبخاصة الثورة الفرنسـية ، وحرب التحرير الألمانيـــة ، التفكير فى كل هـــذه الموضوعات ·

فما هى الرومانتيكية أساسا ؟ (١) من السهل أن نتحدث عما هو ليس برومانتيكية أو ما الذى اعترض عليه الرومانتكيون الأوربيون · ووضع جون ستيوارت ميل الذى لم يك رومانتكيا بالذات ، ولكنه ملاحظ متعاطف واع ، أصبعه دون خطأ على ما كرهه الرومانتيكيون ، وقال فى مقال عن أرمان كاريل Armand Carrel (١٨٣٧) أن الرومانتيكية تمثل رد الفعل ضد ضيق القرن الثامن عشر ، وعلى الرغم من أن ميل يتحدث هنا أساسا عن الأدب ، الا أنه يتضح مما جاء فيما بعد ومن المقـالات الأخرى ، وبخاصـــة المقـال الشهير عن كولريدج ، أن ميل اعتقد أن الرومانتيكية قد تمردت على الضيق في جبهات متعددة ، في الفلسفة والعلم ، والفكر التاريخي والسياسى ، وفى الشعر والدراما أيضا · ومن الصفات التى استعملها توماس كارلايل في مقال عن ديدرو ١٨٣٣ : تافه ومتحيز ، وعديم الأهمية وهزيل ، وشجب العالم المألوف لديدرو ووصـــفه بأنه « نصف عالم مسخ فبدا كأنه كل » · وكانت الاشارة فى الحالين الى التنوير

---

(١) The Great Chain of Being — Arthur O. Lovejoy.
هاربر نيويورك ١٩٦٠ ص ٢٩٤ يقتضى الانصاف الاشارة الى أن لوفجوى قد استمر يشعر بعدم توائمه فيما قال عن مصطلح romanticism حتى فى هذا العهد المتأخر ·

الأوربى الذى كان حين ذاك قد تجمد وخضع للنمطية والشكلية وتحول الى كاريكاتور ، ومن جهة أخرى ، لقد اعتقد الرومانتكيون أن هذا العالم ضيق لانغماسه ـ كما ظنوا ـ فى التفكير على طريق الهندسة ، ولأنه خضع للمذهب المخالف للكلاسيكية الجديدة أو للتجريبية اللوكية . فلقد حاولت الروح الهندسية ـ على الرغم من جراتها الميتافزيقية ـ أن تخضع الحياة للعقل وبذلك تتحول الى أنماط آلية وتحط من شأنها . أما الكلاسيكية الجديدة ، فقد تماثلت فى طموحها ، عند بحثها عن الأنماط المثالية للطبيعة ، وفرضها قواعـد حديدية صـارمة وكلية على الفن والفنان . وهوجمت التجريبية للسبب المعارض ، أى لأنها قد أفرطت فى الشك ، والارتياب ، ولأنها حصرت ـ بقسوة ـ المعرفة الانسانية ، وجعلتها مقصورة على عالم المظاهر ، وغدا نيوتن قمة هذا الضيق ، واختلفت الآراء بشأنه ، بطبيعة الحال ، حتى بين الرومانتيكيين (فعلينا أن نذكر أن سان سيمون قـد دعا الى عبادة نيوتن) ، أما الصـورة التى رسمهـا وليم بليك لنيوتن وصادفت اعجابا فانها كشفت عن عدم ادراك بليك لأى عبقرية خيالية عظيمة ، فى نيوتن ، كما زعم الكسندر بوب الذى احتفى به احتفاء شديدا. وعلى العكس فقد هبط بليك بمكانة نيوتن وجعله ينتمى الى العالم المادى ، وصوره خفيض الرأس ، وكأنه يحاول كشف النقاب عن العالم باستعمال بوصلتين ، أى بالقياس « والعقل » ليس الا (لوحة رقم ١) .

وفى مقابل عالم نيوتن بأنواره الوضاءة ـ قدم الرومانتكيون عالمهم الليلى . اذ يقابل الليل النهار أو النور ، ويعنى « ارتفاع الأجنحة الثقيلة للروح » ، والتحليق بها فيما وراء الزمان والمكان الى مجالات لا متناهية . وقال الشاعر الفيلسوف الألمانى نوفاليس (فردريش فون هاردنبرج) كم يبدو لى الآن النور حقيرا أو صبيانيا . وفضل نوفاليس على النجوم البراقة فى السماء « المجالات اللامتناهية التى فتحها الليل أمام عيناى » (١) كانت هذه واحدة من أكثر السمات ايجابيـة التى اتسمت بهـا العقلية الرومانتيكية : شوقها للامتناهى الذى تكشف فى عدد متنوع من الأوجه ، التى تجمع بين الدنيوية والدينية . وقال جوته فى احدى المرات ـ وكان بينه وبين الرومانتيكية وشائج لم يعترف بها دائما : « أن أعظم سعادة للانسان ككائن مفكر ، أن يسبر غور ما هو معروف ، وأن يوقر فى هدوء ما هو غير معروف » (٢) ان هذه الحكمة حكمة كلاسيكية أكثر منها حكمة رومانتيكية لأنها وضعت حدودا ، كما فعل كانط ، بين ما يستطيع العقل الانسانى أن يعرفه وبين ما يتطلع لمعرفته . على أن جوته أيضا ـ من خلال

---

(١) Hymen an die Nacht-Novalis (١٧٩٩) نمر ١ .

(٢) Goethe حكم وخواطر نيويورك ١٩٤٩ ص ٤ .

فاوست ــ قد بلغ اللامتناهى بطريقته الخاصة ، مثلما فعل رومانتيكيون آخرون ، لم يكن احساسهم الميتافيزيقى ناميا وساميا ، كما هو الحال عند نوفاليس • وتعد لوحة دافيد فريدريش : شروق على البحر (١٨٢٠ ــ ١٨٢٦ ــ لوحة ٢) ترديدا منظورا لهذا الشـــوق الرومانتيكى : ثلاثة أشخاص جالسون على صخرة ينظرون الى البحر والسفن وهى مبحره ، وكأنهم يتطلعون الى سكينة الروح • ومن بين الميول التى كانت سائدة نوعا بين الرومانتكيين ، الاحساس القوى باللامعقول حتى فى بداوته ، فى الحياة الانسانية ، والتركيز على المتميز والمتفرد باعتبارهما متعارضين هما والعمومية ، سواء كان ذلك فى الفن أو التاريخ أو الانثروبولوجيا • ولم تمنع الانثروبولوجيا الرومانتيكيين من الرغبـة فى لم شمـل العالم ثانية ــ لو استطاعوا ــ بالربط بين الذات والموضوع والمثالى والواقعى والروح والمادة ، بعد قرن ــ كما اعتقدوا ــ من التشطير والتمزيق • اذ شعروا أن الأفراد هم مجرد مجزئات من كل أو روح أو كون • ويعكس هذا الوله بالتركيب ، كمقابل للتحليل ، الاهتمام الرومانتيكى ، وبخاصة فى جيل الثورة الفرنسية فى عالم بدا وكأنه تمزق شر ممزق • ومن المفارقات ، أن الرومانتكيين قد شعروا أيضا شعورا قويا بأن عماد الفن الحرية أكثر من النظام ، وخصوا الفن بقدر أقل من القواعد والقوانين الثابتة بالقياس بالخلق التلقائى • كان الرومانتيكيون على دراية شديدة بأنهم يعيشون فى عالم خلق وصيرورة • وبعض هذه النزعات معروضة فى لوحة لجون مارتين تسمى The Bard (عرضت فى لندن ١٨١٧ ــ لوحة ٣) ونقل المصور موضوعه من قصيدة لتوماس جراى تدور حول غزو ادوارد الأول لويلز وصدور أمر الملك باعدام كل شـعراء ويلز : وتعكس اللوحة الى درجة ملحوظة شعور الرومانتيكى بجوانب من التجربة راوغت القواعد الكلاسيكية أو التحليل العقلانى : الاحساس بالغيبيات واللامتناهى كما يبين من اللقاء بين الشاعر وأشياء غير مرئية على قمة الجبل ، وايثاره الطبيعة الوحشية غير الأليفة ، والماضى ، خصوصا الماضى الوسيط كما توحى بذلك القلعة المرسومة فى الخلفية • أن هذه النزعات التى ولدت التعارض بين الليل والنور تزودنا بمناخ الأفكار الرومانتيكية الخاصة بالانسان والطبيعة والمجتمع » وقد يستعيض وردزورث عن كلمة مفتاح بكلمة « مدخل » وبغير هذا المفتاح ــ أو الأفكار ــ ستبدو غالبـا الاجابات الرومانتيكية للأسئلة الدائمة ، أى نوع الأسئلة التى طرحها وردزورث نفسـه للكشف ، فى قصـيدته الفلسفية The Excursions متصارعة الى درجة تدعو الى اليأس •

« طبيعة ما فوق الطبيعة »

كثيرا ما قيل أن الفكر الرومانتيكي قد تركز على أفكار جديدة عن الطبيعة ، ومن الصعب ـ ان لم يكن من المستحيل ـ الفصل بين الأفكار الرومانتيكية عن الطبيعة والله . وأوضح هذه النقطة توماس كارلايل فى مذكراته Journal (١ فبراير ١٨٣٣) حيث كتب يقول :

« وأما أنه لا اختلاف بين ما فوق الطبيعي ، والطبيعي فمن الحقائق الكبرى ، والتى عكف القرن الماضى (وفى فرنسا على الأخص) على انباتها . ولقد ذهب الفلاسفة بعيدا فى خطاهم فى هذه النقطة . فبدلا من أن يرفعوا الطبيعي الى مستوى ما فوق الطبيعي فانهم سعوا لاغراق ما فوق الطبيعي في الطبيعي . وصميم اتجاهي فى الفكر كله هو أن أتجنب الرأى الأخير ، وأن أتبع الرأى الأول » .

وتمشيا مع كارلايل ، الذى عبر عن فكرة رومانتيكية شائعة ، من المعقول أن نبحث الفكرتين سويا .

واقترب الرومانتكيين من عملية اعادة احياء الدين . واتخذت اعادة الاحياء هذه جملة صور ، لم يكن أقلها صوفية فكرة الطبيعة الجديدة ، وكما ألمح كارلايل ، فان هذه الصور جميعا ، كانت مستلهمة من احساس عميق بالضياع الميتافيزيقى من أثر التنوير ، وما أعقبه من ثورات . فلقد اعتقد على نطاق واسع أن العالم قد فقد مظهره الميتافيزيقى والديى فى القرن الثامن عشر ، وأن الناس فى حاجة الى البرء من الحالة التى انحدروا اليها لو أريد ظهور أبطال وأعمال فن عظيمة مرة أخرى ، وفى كتاب Unbelieving Century أصبح الله بلا وجود ، أو على الهامش ، ومقيد بقوانينه العقلانية . ووصف كارلايل وصفا حيا هذا الشعور بالضياع فى الفصل الذى سماه The Everlasting No فى كتاب سارتور ريزارتوس (١٨٣٣ ـ ١٨٣٤) ، وهو من المصادر الكبرى للنظرات الرومانتيكية الى الله والدين . تحدث لسان حال كارلايل البروفسور تويفلريغ عن الأزمة الروحية ، التى مر بها (ولا يخفى أن هذا من نتائج التأثير الفعال لشك التنوير) وكيف بعد أن استحوذت عليه « روح البحث » ، انتقل من الشك الى اللايمان ، ومن ثم فانه انقطع عن الأمل . فعلى أفضل الأحوال ـ كما اعتقد ـ قد يكون هناك اله غائب absentée ، يمضى وقته متكاسلا منذ أول سبت للراحة وينظر الى الكون من الخارج الى الداخل .

ولكن كيف يستعاد الايمان الحى ، لم يفلح الرومانتكيون فى تحقيق ذلك ، وكان اخفاقهم بلا شك مصدرا للسوداوية . ومن جهة أخرى ـ

فان كثيرين اعتنقوا الكاثوليكية ، أو ارتدوا اليهـا ، رغم أنهم اكتشفوا أسبابا جديدة ورومانتيكية لفعلتهم • وظل آخرون محتفظين بعقيدتهم البروتستانتية ، وان كانوا هم أيضا قد صبغوا دينهم بلون رومانتيكي • وهناك أخرون ــ ولم يكونوا قلائل بأى حال ــ خلعوا زى الكنيسـة . واخترعوا الهة جديدة وأساطير جديدة • ومن بين هؤلاء وليم بليك الذى خلط فى قصيدته الملحمية « أورشليم » مزاجا شديد الغرابة من الأساطير المسيحية والأساطير الشخصية ، وربما كان نوفاليس على هذا الحال أيضا • فبالرغم من أنه كان مسيحيا يقينا ، الا أنه أحب أن يغمر دينه بالأسرار والحكايات • وقالت صوفيا (الحكمة) فى القصة الخرافية لكلينجزور : (١) • « لقد انكشف السر الأعظم للجميع ، وان ظل لم يكشف اللثام عنه الى الأبد » • ولكن كان هذا هو حال أنصار طبيعة ما فوق الطبيعة ، من أمثال كارلايل ذاته الذى اكتشف نوعا جديدا من الاله ، يؤدى دوره فى العالم والطبيعة • ولقد ظهر هذا الاله (وكان كامنا وليس مفارقا) فى شكل أو آخر فى كل التجارب الرومانتيكية الدينية ، على اختلاف أنواعها على وجه التقريب •

ويعد الفيكونت دوشاتوبريان مؤلف كتاب « عبقرية المسـيحية ١٨٠٢ » ، الذى وصف بأنه انجيل الرومانتيكية مثلا حسنا للنموذج الجديد من أنصار الكاثوليكية (١) فلم يرشاتوبريان لاعادة الحياة لعقيدة يفترض أنها وريت التراب غير اللجوء الى البراهين العقلانية لاثبات وجود الله ، أو اعادة طرح المذهب • على أنه رأى أن يخاطب الوجدان الانسانى مباشرة وقال : « ان الدين المسيحى نفسه نوع من الشعور ، وله وسائل اتصاله ، ومتعه وزفراته ومباهجه ودموعه وحبه للمجتمع وللوحدة » (٣) وبين شاتوبريان كيف كانت المسيحية شاعرية ، ومدى ما فيها من روحانية ، وكم هى مريضة من الناحية الاستاطيقية وبخاصة فى كنائسها المتباينة مع معابد اليونان ، مهما كانت أناقتها • فهى تثير مشاعر البهجة وتستثير

---

(١) حكايات كلينجزور الخرافية ١٧٩٩ ، وقد تضمنتها رواية Novalis Heinrich von Ofredingen كما حدث فى الفصل السادس •

(٢) تعرضت الكاثوليكية لمحاولات ملحوظة لاعادة احيائها بعد الثورة الفرنسية • ودارت جملة مناقشات مثيرة وطريفة كتلك التى دارت بين الشاعرين الالمانيين لودفيج تيك وفردريش شليجل ، وبعض الفنانين • ويقول H. A. Korff ان هذه المجادلات أو كل المهاترات قد اتخذت طابع الوباء • أنظر كتاب Geist der Goethezeit تأليف Koehler Amelang لايبزج ١٩٥٣ الجزء الرابع الكتاب الثالث (الفصل الأول) والأهم من ذلك هم آخرون مثل شاتوبريان ذاته الذى عاد الى الكاثوليكية بعد نزوة من الالحاد •

(٣) شاتوبريان ــ عبقرية المسيحية ــ الجزء الثانى الفصل الثامن •

الشعور باللانهائية) ، والى أى حد تؤثر أيضا منجزاتها التاريخية تأثيرا عارما ، فالمسيحية بعيدة عن العداء للحضارة (كما ذهب جيبون ـ وأن كان لم يصر على ذلك) • فلقد زودتها بأخلاقيات اسمى ، وفن عظيم وأدب عظيم، وكل نوع من مظاهر الارتقاء • وقال شاتوبريان فيما بعد فى كتاب ذكرياته : أنه لو أعاد تأليف كتابه ، فانه سيبين فيه كيف وضعت المسيحية أساس التماسك الاجتماعى الصحيح والمساواة والعدالة • ان هذا الرأى كان نداء محسوبا لاجتذاب قلوب حتى الشباب فى عهد من الحطام الذهنى والأخلاقى (كما صوره شاتوبريان) •

وفى الوقت نفسه تقريبا ، حاول قسيس من برلين تعلم عند «التقويون المورافيون» اعادة احياء البروتستانتية بالتضرع الى تجربة الفرد أكثر من تضرعه للنفع الاجتماعى • وتجسدت كل ملاحظات البروتستانتية الرومانتيكية (١) فى فكرة « لاهوت الشعور » لفردريش شلايرماخر ، وعلى الأخص فى كتابه الباكر : خطاب فى الدين الى من يزدرون الدين ، الذى ألفه ١٧٩٩ تحت الحاح أصدقائه الرومانتيكيين في العاصمة البروسية، وشجع شلايرماخر الابتعاد عن الحضارة الفرنسية ، التى لم تعد تبالى بالدين ، أو بالتأليهية واللاهوت العقلانى بوجه عام • ورفض شلايرماخر بعد عراك مع كانط (منذ أيام الدراسة الجامعية) ما قاله كانط فى كتاب « الدين فى نطاق العقل وحده » لأنه جعل الله والخلود يعتمدان على الوعى الأخلاقى للانسان • فالدين شيء والأخلاق أو الفلسفة شيء آخر ، وتشابه شلايرماخر هو وكثيرون من معاصريه فى افتتانه باللامتناهى • وهذا جانب آخر غير محاولة التوفيق بين الدين والعقل ، أو رد الدين الى الأخلاق • وقال فى تعريفه الشهير : « الدين الحق يعنى الاحساس باللامتناهى وتذوقه » (٢) ولكن أين يعثر على اللامتناهى ؟ ورد شلايرماخر على ذلك : فى أعمق أعماق النفس ، أى فى « الشعور » ورغم مقاومته لكانط الا أنه تعلم من فيلسوف النقد عدم الوثوق فى البراهين العقلانية لاثبات وجود الله ، ومن ثم أرجع الدين الى الحالة السابقة للمعرفة ، ومع هذا فان الشعور أمر فردى ، حتى أن كان أيضا ملكة من ملكات النفس

---

(١) لعل البروتستانتية لم تجن من الرومانتيكية بقدر ما جنت الكاثوليكية ، واعتقد بعض البروتستانت مثل نوفاليس بالفعل ، أن حركة الاصلاح الدينى كانت خطا أدى الى تزعزع الايمان فى عصر العقل . وبالرغم من كل هذا فمن الميسور درج حركة اكسفورد التى تزعمها جون كبل Keble وجون هنرى نيومان تحت جناحى الرومانتكية ، ولا ننسى أن نيومان قد اعتنق الكاثوليكية فيما بعد •

(٢) Reden uber die Religion — Friedrich Schleirmacher
الحديث الثانى عن طبيعة الدين •

الانسانية ، ويناظر على نحو ما الحقيقة الموضوعية ، وان لم يتضح ذلك جليا ، ولم يكن شلايرماخر يثق فى دين التنوير ، وما فيه من تعميمات ولكنه أدرك فيما بعد « وجوب صعود الانسان الى مستوى أعلى من ذلك هو مستوى الفردية » : « لم أكن قانعا بالنظر الى البشرية ككتل خشنة بلا شكل ، متماثلة من الداخل تماثلا كاملا » (١) ٠ وهكذا يكون شلايرماخر قد طبع الدين بطابع الفردية وعلم النفس والشعور ٠ فكل فرد تجسيم فذ للكل ، ويجرب الكل بطريقته الفردية ، واذا اعتبرنا اله شلايرماخر لا ينبع مذهب وحدة الوجود ، الا أنه يقينا اله كامن من الميسور الاهتداء اليه فى العالم ، وعلى الأخص فى نفس الانسان ٠ واستطاع شلايرماخر عندما شغل وظيفة عميد بكلية اللاهوت فى جامعة برلين المنشأة حديثا أن يؤثر فى اللاهوت البروتستانتى تأثيرا عميقا ، وأن يوجهه الى هذا الاتجاه الرومانتيكى الجديد ٠

وتميز الرومانتكيون أيضـــا بأنهم اكتشفوا الله فى الطبيعة ، ولا جدال أنهم لم يكتشفوه جميعا ٠ فلم يكتشفه على هذا الوجه الفرد دى فينيه أو بليك أو اللورد بايرون وانما اكتشفه بلا مراء عدد لا بأس به منهم ٠ ولقد سعى هؤلاء المؤمنون بطبيعة ما فوق الطبيعة ، الذين ثاروا على الآليات النيوتينية لجعل الطبيعة مكانا يستطيع أن يحيا فيه الانسان ثانية ، ويشعر بقربه من الله ، وبذلك تحل مشكلة الثنائية ، التى أضنت المفكرين منذ عهد ديكارت ، وجاء دافع هذا الأسلوب الجديد للتفكير ، فى الطبيعة من جماعة كان بينها روسو ، الذى ساقه التأمل فى الطبيعة الى حالات انتشاء صوفى (كما يظهر من كتاب Réveries du Promeneur Solitaire (١٧٧٦ ــ ١٧٧٨) ومن جــوته ، الذى حــاول دائما فى دراساته المورفولوجية اكتشاف المبدأ الأصلى الداخلى للأشياء) ويحاول أيضا اكتشاف الأبدى فى المتناهى ، ومن اسبينوزا « المقدس » الذى أعيد احياءه فى ألمانيا فى أواخر القرن الثامن عشر ، وكان من بين تعاليمه أن الله كامن ومتماثل على نحو ما هو والكون ٠ وكانت هذه الصوفية الطبيعية الجــديدة هى مذهب شـــلنج Naturphilosophie التى أعجب بهـــا صمويل تايلور كولريدج نفس اعجاب الألمان ٠ وازدهرت هذه الصوفية الطبيعية أيضا فى شــعر الطبيعة عند وردزورث وعند مصـــورى المناظر الطبيعية ، مثل جون كونستابل فى انجلترا ودافيد كاسبار فردريش فى

---

(١) Soliloquy, Monologen — Schleirmacher. شيكاجو ١٩٢٦ ص ٣٠ ، ٣١ ان افضل تعبير عن الروح الفردية عند شلايرماخر فى ترجمته (سيرته الروحية) التى كتبت بعد اشهر قليلة من Addresses وتعد الآن من الكلاسيكيات الجماهيرية ٠

ألمانيا ، الذى أسمى الطبيعة : انجيل الله ، ورأى فيهـا رموزا للحضرة الالهية. وتبين لوحة مثل Man and Woman Contemplating the Moon (١٨١٩ لوحة ٤) الهيبة الدينية التى أراد فريدريش نقلها من خلال لوحة المنظر الطبيعى • فلقد استحضر ــ على نحو كان يمثل روح الرومانتيكية ــ الغسق كحد فاصل بين عالم الظواهر وعالم العلو (الترانسندتالى) • اذ بدت الطبيعة عند الشخصيتين الانسانيتين على حافة العالم الآخر ، أو على الحد الفاصل بينه وبين دنيانا ، أو تؤدى اليه من بعيد •

وغير أنصار طبيعة ما فوق الطبيعة فكرة الله تغييرا جذريا ، كما غيروا أيضا فكرة الطبيعة • فأولا ــ لقد أضفوا القداسة على الطبيعة ، وانزلوا الله من السماء لكى يسكن :

فى ضوء الشموس الغاربة •

والمحيط المستدير ، والهواء الحى •

والسماء الزرقاء ، وفى عقل الانسان وروحه (١) •

واعتقد وردزورث أيضا أن الله قـوة ترانسندتالية ، لهـا صـفة اللامتناهى ، وبذلك هرب من الانتساب الكامل الى مذهب وحدة الوجود • ورغم هذا ، وبعد أن جعلوا الله يتصل على هـذا النحـو بالطبيعة ، قالوا أن الانسان أيضا قادر على الاتصال بكل صورة من صور الخليقة • وحقا ، وفى اللحظات الكبرى ، فانه قادر على الاتصال بالله نفسه ، كما حدث لوردزورث عندما عبر جبال الألب ، وبالمثل حاول أيضا الفيلسوف شلنج ، الذى حارب تصور فيخته للطبيعة ، لأنها بدت له عقبة تتطلب تغلب الذات عليها أن يولف الله والانسان والطبيعة بأن مثل الطبيعة كروح مرئية ، تصل الى ذروتها فى الانسان ذاته ، ومثل الروح « كطبيعة خفية » •

وبدا أكثر راديكالية حتى من مذهب الهوية عند شلنج التصـور الجديد للطبيعة ككائن حى ينمو ويخلق وفى « صيرورة » ويرى وردزورث فى كتاب The Prelude (كتب من ١٧٩٩ الى ١٨٠٥) أنه كطالب فى كيمبردج ، وقع فى غرام قوانين نيوتن وتصور الله « أسمى من كل شىء وغير قابل للتغير » وغير الخيال الرومانتيكى كل هذه الخواطر • فبعد أن اكتشفت الرومانتيكية أن تصورات العلم الآلى متجانسة هى وتصورات الطبيعة اتجهت اتجاها متزايدا الى التشبيهات البيولوجية فوصفت الطبيعة

(١) Tintern Abbey - Wordsworth. الابيات ٩٧ ــ ٩٩ •

... The lights of setting suns
And the round ocean and the living air
And the blue sky and in the mind of man.

بأنها Naturans اى مشغولة بالحياة فى مقابل natura naturate أى النتاج المنتهى المائت » • وكان يوهان جوتفريد فون هردر من الشخصيات الريادية فى هذا التحول الى التفكير البيولوجى • ففى كتاب : الله بعض محاورات ١٧٨٧ الذى ذاع على نطاق واسع ، نفخ هردر الحياة فى المذهب الفلسفى المجرد لاسبنوزا فصور الطبيعة تنبض بفاعلية الله وتجاهد لتحقيق كل ممكناتها ، وكتب « كلما ازددنا علما بالحياة ، ازداد اكتشافنا للقوة الكامنة فيها » وكتب أيضا « الكل فى تغير والكل تدفق واندفاع ونزوع » • انه فعل اله كامن ، هو قوة الحياة فى الخليقة (١) • وكان هردر يتعيث لنظرة ، تبلورت أخيرا فى مذهب شلنج Naturphilosophie ان هذا التصور هو تصور المطلق كصيرورة ، والفكرة المصاحبة له عن التطور الخلاق ، وحقق الله شلنج ، المطلق نفسه ، وامكاناته وغاياته فى تيار زمنى فى الطبيعة ، والفن • وهكذا تكون الطبيعة قوة خلاقة تتفجر لتحقق أشكالا لا تنتهى من حيث الجده والعلو ، وتصبح على وعى بذاتها من خلال الانسان نفسه (٢) وتفسر هذه النظرة التى كانت الى حد كبير — وان لم تكن كلها — من خلق الفلسفة الرومانتيكية والأدب الرومانتيكى الضنى الروحى ، الذى أحدثته فيما بعد الداروينية ، فمنذا الذى يوفق بين الطبيعة بأسنانها ومخالبها الحمراء ، وأرض المسز براوننج المحشوة بالسماء » الا أن مذهب الـ Naturphilosophie رغم ما فيه من ظلال حيوية ، وغائية فانه قد ساعد على تمهيد الجو المناسب لظهور فكرة التطور •

ومن المهم أن يلاحظ أن الرومانتيكيين لم يكونوا بالضرورة مناهضين للعلم • فهم جميعا قد كرهوا نوعا معينا من العلم هو العلم الآلى نتاج الفهم وحسب ، وانقسموا قرابة منتصف القرن حول سؤال : هل ارتقت الاختراعات الآلية بالحياة الانسانية أم حطت من شأنها ، ولكن عددا ليس بالقليل من الرومانتيكيين كشلنج مثلا ، الذى أصبح سكرتيرا لأكاديمية العلوم فى ميونخ والفيلسوف الفرنسى مين دى بيران ، الذى كان معجبا بعالم الفزياء الفرنسى أمبير — كانوا يتتبعون آخر تطورات العلم • وساهم بعض الرومانتكيين على نحو ايجابى أكبر فى تقدم العلم بتأملاتهم وخواطرهم الجريئة ، وخصوصا فى علوم الحياة والنفس • ويخطر ببالنا المصور الفزيائى الدكتور كار جوستاف كاروس ، الذى اكتشف التنفس ،

---

(١) Einige Gespraeche — Johann Gottfried von Herder. الحديث الثانى والحديث الخامس (انظر الى كتاب Fredrick H. Burckhardt. الله — بعض احاديث — انديانا بوليس ١٠٥ ، ٨٥) •

(٢) طرح شلنج فلسفة الطبيعية Naturphilosophie فى سلسلة بدأت بكتاب « خواطر حول فلسفة الطبيعة ١٧٩٧ » •

فى كتب دورية صدرت عن اللاشعور ، والعالم الفزيائى الشاب اللامع ريتر J. W. Ritter وكان من أتباع جالفان ومن المؤمنين به ، ومن المدافعين عن الفزياء ، وربط الفن بالعـــلم ، ولا ننسى جوتهيلف هاينريش فون شوبرت تلميذ ريتر ، الذى ترجم ارازموس داروين الى الألمانية وبحث فى اللغة الرمزية للأحلام ، أو كما عبر عنها بلغة المجاز ، الجانب الليلى من العلم ، وكذلك كولريدج الذى وثق صلته بالعلماء • اذ ألقى محاضرات فى الجمعية الملكية ، وألف كتابا عن نظرية الحياة (١٨١٧) . وعلى الرغم من أن كولريدج تشابه هو ووردزورث فى اعجابهما بنيوتن « واختراعاته السامية » ، الا أنه اعترض على ميتافزيقيته • اذ أراد كولريدج أن تكون نظرية الحياة أكثر شمولا ، كما يبين من العنوان الكامل لكتابه ، بحيث تضم العلم الآلى ، ولكنه فى الوقت نفسه قد خلعه من عرشه الفلسفى • فلقد رفض تفسير الجسم على أنه مجرد آله هايدروليكية • وهل يستطاع تفسير المعادلات الكيمائية والكهربائية والحرارة وما أشبه بالاعتماد على الميكانيكا فحسب ، وفى الواقع أن كولريدج قد قلب المجاز النيوتينى رأسا على عقب • وفسر ، كمــا يقول مذهب الـ Naturphilosophie الطبيعة اللاعضوية والطبيعة العضوية أيضا ، اعتمادا على الصفات العابرة الحادثة للحيــاة •

وبقدر ما رفع الرومانتكيون من قيمة الفن والفنان ، الا أنهم أظهروا القليل من الميل الى الاعتقاد فى وجود ثقافتين ، ووضـــع الفن موضع المنافسة للعلم ، اللهم الا اذا كان آليا ، وفى هذا المقــام ، كان الشاعر الانجليزى شيللى أكثر تعبيرا عن هذه الروح من مواطنه كيتس ، الذى خشى أن تتسبب الفلسفة الباردة (فى البصريات عند نيوتن) فى شذب أجنحــة الملائكة ، وأن تحـــل كل الألغــاز والأسرار بالمسطرة والخط • أما شيللى فقد اعتقد أن العلم وأخيه الشعر قادران سويا على تنوير مدن الأحـــرار (١) • والواقع لقد ظهر ميل ملحوظ لصبغ العــلم بالصبغة الرومانتكية ، كما فعــل بلزاك ، فى رواية البحث عن المطلق • واعتقد نوفاليس بالذات ـ وكان عالما هاويا مثلما كان شاعرا عظيما ـ أن العلم بوابة اللامتناهى • وتستحق بعض قصائد فيكتور هيجو القراءة فى هذه النقطة • اذ أصبح هيجو من الشعراء ، الذين كللوا العلم بالغار ، فمجده كمغامرة عظيمة فى المجهول والنفاذ فى مجاهل الطبيعة •

---

(١) John Keats. (١٨٢٠) Lamia (Inc.) الأبيات ٢٢٩ ـ ٢٣٩ •
The Revolt of Islam-Bercy Eysche Shelley. (الكانتو الخامس) •

الانسان ، كما فهمه الرومانتيكيون ، ليس هو المقياس ، كما هو الحال في الفكر الكلاسيكي ، اذ رأوا الانسان في سياق قوى كونية عظمى تحيط به أي ضمن « كل » ، أو لامتناه أعظم منه · قال الدكتور كاروس في كتابه : Nine letters on landscape Painting (١٨٣١) : « عندما يتأمل الانسان الوحدة الرائعة للمنظر الطبيعي ، فانه يعي ضآله أهميته ، ويشعر أن كل شيء جزء من الله ، فيذوب في اللامتناهي وينبذ وجوده الفردي » (١) ان هذا التأكيد لوجود كل أعظم لا يتناقض على الاطـلاق هو والتأكيد القوى المماثل للفردية ، والذي صادفناه بالفعل عند شلايرماخر ، أو الجانب الخلاق للانسان · أنه يوضح الطبيعـــة الميتافيزيقيـــة أساسا للانسان الرومانتيكي · ففي الانثروبولوجيا الرومانتيكية : « ليس الانسان منحنيا ناحية الأرض » كما صوره فيكتور هيجو ، « ولكنه مقذوف تجاه السماء » أي تجاه الأصل الذي جاء منه » (٢) ·

ان هذا يفسر لماذا أقدم الرومانتيكيون على ثورتهم الكوبرنيقية في نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) · اذ يتعين أن يمنح الانســـان ملكات عارفة ، تتناسب هي وحاجاته الميتافيزيقية ، وتطلعاته ·

ولا يخفى أن ابستمولوجية لوك لم تكن كافية للاضطلاع بهـــذه المهمة لأنها ساقت المعرفة الى حد كبير الى الاعتماد على الانطباعات الحسية· وحتى كانط ؛ فرغم عظم فاعلية العقل عنده بفضل مقولاته الشـــهيرة ، الا أنه قصر المعرفة على الظاهريات في العالم الفنومنولوجي ، ومن هنـــا خصص كولريدج ، وكان كثير المعارضة للوك ، ورغم اعترافه بالجميل « لحكيم كونيجزبرج » (ولعله لم يفهمه تماما) خصص ملكة خاصة للعقل ، سماها تسمية مثيرة للدهشة بالعقل للتفرقة بينها وبين « الفهم » — ان هذه التفرقة ، التي عبر عنها كل الرومانتكيين ، في صوزة أو أخرى ، كانت معروفة بالفعل في ألمانيا ، بفضل الفيلسوف ياكوبي F.H. Jacobi ، وبفضل كانط بالذات ، وقيل أن الفهم Verstand لايستطيع أن يعرف غير الظاهريات · وفي تشبيه لشوبنهاور ، صوره كانسان يحوم حول قلعة

---

(١) استشهد بها Marcel Brion في كتابه Art of the Romantic Era نيويورك ١٩٦٦ ص ١١٠ ورغم اهداء هذا الكتاب الى جوته الا أنه مدين أكثر من ذلك للفلسفة الطبيعية Naturphilosophie الى جانب دينه لـ Caspar David Friedrich منظور كاروس ·

(٢) La préface de Cromwell-Hugo (١٨٢٧) ضمن كتاب من جمع واسراف Maurice Sourain باريس ص ٢٢٢ — ٢٢٣ ·

ليرسم الواجهة ، ولكنه لايعثر أطلاقا على المدخل • أما العقل Vernunft (وسماه ياكوبى بال Glaube) أى ملكة الايمان ، فقادر على اختراق الجدران والنفاذ وراء الظاهريات ، وبلوغ الشىء فى ذاته ، أو بلغة كولريدج • ان يتخذ كميدان له : « الحقائق الخفية أو الموضوعات الروحية » • « أنه أداة ما فوق الحس » • ولقد حول كولريدج فى هذا المقام ، الذى مثل فيه المحاولة الرومانتيكية العامة ، « العقل من مرآة (أو لوحة بيضاء Tabula Rasa) الى مصباح يستطيع أن يلقى شعاعه « على أرض جديدة وسماء جديدة ، لم يحلم بها الحس الفخور بنفسه » (١) •

كولريدج غنى بالبديع والمجاز ، ولقد قارن أيضا العقل بالنبات ، الذى يمتص العناصر الخارجية ، ولكنه يعتمد على التنفس فى المشاركة والاسهام فى البيئة • وبعبارة أخرى ، فان العقل أيضا خلاق الى حد كثير الادهاش ، قادر على النفاذ فى الخفايا ، بل وأيضا على تجسيمها وأحيائها فى أعمال عبقرية أصيلة • والانسان قادر بخياله (شقيق العقل) على الخلق والاختراع واستحداث عوالم جديدة ، وقد وصفه كولريدج بكلمة esemplastic ، أو القدرة التشكيلية ، وهذا يصح الى درجة فائقة عن الفنان ، الذى أصبح المثل الأعلى للانسان فى عالم الرومانتيكية ، وحل محل الفيلسوف (عند فلاسفة الموسوعة) ، فبدا الشاعر فى نظر شيللى أكثر من انسان ، وصاحب رؤيا قادرة على النفاذ فى الأبدى وعلى كشف النقاب عن « الجمال » المختبىء فى العالم • « وبالمثل ، عند شلنج الذى وضع فلسفة كاملة ومزدهرة للفن : الفنان وحده بين البشر قادر على حدس المطلق ، ومن ثم فانه يقدم فى عمله « لامتناهيا ، لايستطيع أى فهم متناه الاحاطة به كاملا » «٢» •

لن يتسنى فهم كل هذه النظرية الرومانتكية فى العبقرية بغير اشارة الى اللاشعور أو العقل الباطن • ومن الحق أن الانثروبولوجيا الرومانتكية بوجه خاص ، قد افترضت وجود « عقل لا عقلانى أو لا شعورى » واذا قلنا أن الرومانتيكيين لم يخترعوا اللاشعور فانهم على أقل تقدير أول من تحدث عنه بتحرر وافاضه • واستعمل اللاشعور فى وصف العملية

---

(١) Coleridge The Friend (١٨٠٩ ـ ١٨١٠) ـ الأعمال الكاملة • هاربر نيويورك ١٨٨٤ ، الجزء الثانى ١٤٤ ـ ١٤٥ Dejection : An Ode (١٨٠٢) الأبيات ٦٩ ـ ٧٠ • انظر أيضا Wordsworth The Prelude الكتاب الرابع عشر • الأبيات ٧٠ ـ ٧٧ « العقل الذى يتغذى باللانهائية » •

(٢) عن الفنان كصاحب رؤيا ، انظر كتاب شيللى Defense of poetry (١٨٣١ ـ كتاب) Schelling : مذهب المثالية الترانسندتالية (١٨٠٠) •

الخلاقة ، ووصف ناحية الليل فى الحياة الانسانيـــة وعالم الأحــــلام والوحوش والأشباح • لقد كان تصور اللاشعور تصورا ميتافزيقيا أكثر منه علميا • وصوره الفنان عادة كنبات ينمو لاشعوريا أو كمستودع يعمل من خلاله « الأبدى » ، ويعبر عن نفسه • وأعتقد بعض كالفنان الشاعر وليم بليك في الانطلاق الذاتي الآلى للشاعرية automatism فقال بليك عن كتـــابه Milton : لقــد نظمت هذه القصـــيدة التى أمليت على املاء مباشرا ، بغير أن أتأملها مسبقا ، بل وضـــــد ارادتى » • بالطبع يعبر اللاشعور عن نفسه تعبيرا ممتازا فى الأحلام • وهنا يتجلى التباين بين الرومانتيكية والتنوير واضحا . اذ حاول التنوير رد الحلم الى ظاهرة منحدرة من التجربة الحسية وتفسرها القوانين الآلية • وتعد حالة اليقظة هى الحالة الأسمى ، وتفقد النفس فى الأحلام الاتصـــال بالعـــالم الحقيقى • وقلب السيكلوجيون الرومانتكيون مثل الدكتور كاروس وفون شوبرت (وهو مؤلف كتاب ذائع الشهرة عن الرمزية فى الأحـــلام ١٨١٤) هذا الرأى ظهرا على عقب • اذ يتحدث الانسان فى الأحلام لغة أسمى ، تيسر له أن يرى خلفـــــه وأمامه بغير قيود الزمان المعتـــــادة ، ومن ثم فللأحلام طابع استشراقى • ففى الأحلام تتصل النفس بالحقيقة الالهية ، بعد ابتعادها عن الانطباعات الحسية ، وبذلك يتمكن « الشاعر المختبىء » من البزوغ • وأوضحت الأسطر الاستهلالية لرواية نوفاليس Heinrich von Ofrerdingen (١٧٩٩) النظرة الرومانتكية الجديدة • ففى حديث بين هاينريش ووالده عن الأحلام قال الأب ــ وهو من الشكاك : « لقد أنقضى منذ عهـــد طويل الزمان الذى كانت تظهر فيه الرؤى السماوية فى الأحـــلام » واعترض هاينريش وقال : لربما كانت الأحلام لاترسل الينا مباشرة من السماء ، ولكن ألا يحق لنا ان نعتبرها رغم ذلك « هبات الهية » تساعد على ازاحة الستار الخفى ، الذى يخفى طبائعنا الداخلية عن الرؤية ، وتطلق سراح الحدس المكبل بالاغلال ، وترشدنا فى حجيجنا الى القبر المقدس » •

وكما قلنا آنفا فان اللاشعور يشق طريقين : اما يرفع الانسان الى عالم أسمى ، أو يطلق سراح الناحية الشيطانية فيه • وكان الرومانتكيون على دراية حادة بالطبيعـــة البشرية القلقة والمتعبة ، وبالقـــوى الخفية فى الانسان ، التى قد تمزقه وتفصله عن عالمه • وألقى فون شوبرت نفسه محاضرات عن ناحية الليل « فى العلم » ، وحذر من المظاهر الشريرة ، ومن المظاهر الخيرة للاشعور أيضا • وحشد هاينريش فون كلايست من نفس العهد (١٨٠٦ ــ ١٨٠٨) والمتأثر بفون شوبرت فى تمثيلياته شخصيات مثل بانثيزليا (ملكة الامازون) التى أجتاحتها المشاعر الأولية ، وكيتشن Katchen فون هايلبرون الذى تمثل فيه الحب كقوة بدائية لاشعورية • وعلى الرغم من ان كولريدج قد امتدح عقل الانسان وخياله الالهى ، الا أنه

فى أعظم قصائده قد دفع بطله على اقتراف جريمة لا عقلانية أساسا وهى قتل الطائر البحرى « النطرس » ، ومن هنا كتبت عليه اللعنة والمعاناة حتى يعى مافعل . ومن الفنانين أصحاب الرؤى فرانشيسكو جويا ، وكان على حافه الاصابة بالصمم سنة ١٧٩٢ . وقد صور هـذه الخاصة الشبيهة بالكابوس أفضل تصوير . ففى لوحة Capprichos and Proverbios وفى لوحاته الفانتازية ، رسم على جدران منزله فى الريف (الذى سماه Quinta del sordo أى بيت الأطرش) أشباحا مرعبـة فى منظرهـا تنطلق من أعماق اللاشعور . لقد خذل العقل الانسان خذلانا تاما ، كما يبين مثلا من العمل الفنى المعتمد على الحفر المسمى أحلام العقل تحدث أشباحا (لوحة ٥) .

وارتـور شوبنهـاور هو فيلسـوف « هذا الجانب الليلى » فى الأنثروبولوجيا الرومانتيكية ، والتقط شلنج أيضا الدوافع القـاتمة فى النفس ، التى كانت لاشعورية الى حد كبير ، ولكنه كان متفاءلا فيما يتعلق بحرية الانسان ، وقدرته على قهرها وتحويلها . أما شوبنهـاور ، فلم يكن يؤمن فى الحرية ، أو على أقل تقدير ، فانه آمن بهـا بدرجة محدودة . ففى كتاب « العالم كارادة وتمثل » (١٨١٨) ، قال بوجود هوية بين الشىء فى ذاته (الحقيقة) وارادة الحياة ، وأن هذه الارادة عمياء ، لا هدف لها ، ولا أساس . وترغم الانسان على الوقوع تحت امرة القطيع . وتورطه فى مالا ينتهى من الصراعات ، ومن هنا فانه يعانى ، ويكافح . « فالصيرورة الأبدية ، والتغير بلا نهاية هما الطابع الذى تتكشف فيه الطبيعة الداخلية للارادة » . ولن يستطيع الانسان تحقيق أى سـلام أو سـكينة الا اذا أنكر طبيعته ، أى ارادته ، انكارا تاما ، بأن يخرس الرغبة نهائيا ، أو يتجه الى التأمل الإستاطيقى . وتذكرنا (الارادة) عند شوبنهاور بالانا الفرويدية . وفضلا عن ذلك ، فقد حرص شوبنهاور على القول بأن البشر ليسوا كما يتظاهرون « انهم مجرد أقنعة » . فاذا مزقنا القناع ، ونظرنا فى اللاشـعور (وان كان شوبنهاور لم يستعمل هذه الكلمة) فما الذى سنراه ؟ .. أنانية وغل بلا حد يتسببان فى اشـقاء نفس صاحبيهـا والآخـرين من أثر الارادة الجامحـة للحياة . وكتب شوبنهاور فى مقال متأخر عن الطبيعة البشرية .

« والواقع أنه فى قلب كل انسان يوجد وحش يتحين الفرصـة للانقضاض والثورة ، لكى يلحق الألم بالآخرين ، فاذا اعترضـوا طريقه قتلهم .. وفى محاولة استئناس (الارادة) والى حد كبير لكبح جماحها قام الذهن حارسها المعين ، بما فيه الكفاية دائما لتحقيق ذلك ، وربما سمى

الناس هذه الحالة بالشر الجذرى الكامن فى الطبيعة البشرية • ومع هذا فاننى اقول .انها ارادة الحياة التى تسعى لتخفيف وطأة عذابهـا بتعذيب الآخرين ، بعد أن تزداد مرارتها من المعاناة المستمرة من الوجود » (١) •

لم يكن هناك أى توافق فى الصـورة التى رسـمها الرومانتكيون للانسان • ولكن كان هناك قاسم مشترك ، حاول الرومانتيكيون قوله • وأن بأساليب مختلفة ، وهو أن الانسان شيء أكثر من مجرد آلة مفكرة ، وأن الطبيعة البشرية لاتقدر اعتمادا على الحس » والفهم » وحدهما ؛ أو أساسا ، وبعبارة أخرى ، فان الرومانتيكية قد عكست نظرة أرحب للانسان أكبر من نظرة التنوير • غير أن النظرة الرومانتكية للانسان لم تكن بالضرورة أكثر تفاؤلا • ففى أعمق أحوالها ، فانهـا أدركت المأزق المأسوى والنشاز الداخلى ، الذى يتحرك داخل النفس ، لما فيها من سمات الهية وطباع نمروية (نسبة الى النمر) tigerish (على حد قول بليك) • فالوعى الرومانتكى بوجود هذا الجانب النمرى (وليم بليك) قد زاد بمرور الزمان ، بدلا من أن ينقص • وليس من شك فى أن هذه الدراية ترجع ـ من ناحيـة ـ الى الطريق الذى سلكته الأحداث السـياسية الخارجية ، وفيها ظهرت الصيرورة لهلاك الانسان للعيان • وعلى أية حال، فان كثيرين من الرومانتكيين قد اتجهوا الى الحديث مرة أخرى عن الحاجة الى الروابط الاجتماعية والتاريخية ، التى تساعد على كبح جمـاح ارادة الحياة الفردية • وهكذا وكما سنرى ، أصبح الانسان التاريخى مرافقا هاما للانثروبولوجيا الرومانتكية •

الكيان العضوى الاجتماعى

لن تفهم المعتقدات الرومانتكية فى التنظيم الاجتماعى والسـياسى الا على ضوء النظرة الرومانتيكية للانسان ، بالاضافة الى التاريخ العـام المعاصر لها • ولقد أتهمت الرومانتكية بكل خطيئة سـياسية على وجه التقريب : بالثورة والرجعيـة ، ومناصرة الفاشـية وعشق النقائض والمفارقات ، بل وبالافتقار الى الاهتمام بالمشـكلات الاجتماعية ، وهو مايسميه الألمان Weltpfiucht • ومن الحق أنه خلال عدة أجيال قد مرت الرومانتكية • بجميع العقائد السياسية المعاصرة لها • ابتداء من

---

(١) Parega — Arthur Schopenhauer وهو مقال عن « الطبيعة البشرية » جاء ضمن مختارات تحت اشراف Richard Taylor وكتاب The Will to live (دوبلداى) ص ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٦ • انظر أيضا السفر الكبير « العالم ارادة وتمثلا نيويورك ١٩٢٨ ص ١٣٣ ـ ١٣٤ •

الاتجاه المحافظ الى الليبرالية والاشتراكية ، وربما الفوضوية أيضا ، مع اختلاف فى الدرجة ، ومع هذا ، وكما يبين من هذا الحكم ، فان أغلب الرومانتيكيين قد انحازوا الى طرف من الأطراف فى الصراعات السياسية فى أيامهم • ولا يصح القول أنهم قد خشوا السياسة ، أو رفضوا التفكير فيها ، وان كان عدد من شغلوا مناصب عامة بالفعل من الرومانتيكيين لم يكن بالعدد الكبير • ولا ينكر أنه قد انبعث من العالم الرومانتيكى عدد من الأفكار الأخاذة الجديدة والبعيدة التأثير فى محاولة تنظيم المجتمعات •

ومن بين هذه الأفكار ، ترتفع فوقها جميعا فكرة الكيان العضوى الاجتماعى ، وبالطبع لم تكن هذه الفكرة جديدة • ومع هذا فانها اتخذت معنى جديدا وحرفت تحريفا جديدا • ومن اليسير تعليل سر جاذبيتها على معاصريها • فهى تعكس الخوف من الفوضى فى عصر ثائر ، والفزع الذى شعر به كثيرون ، لم يكونوا من الارستقراطيين وحدهم بعد انهيار نظام الحكم ، وحل الروابط القديمة ، الا أنها قد سبقت من الناحية الزمنية أيضا الثورة الفرنسية ، كما يبين مثلا من تأملات روسو وبيرك (اللذين لم يتصفا بتعارضهما فى المزاج السياسى ، كمـــا جنح بيرك الى الاعتقاد) وهردر • وهكذا تمثل فى الكيان العضوى الاجتماعى النفور من التطرف فى باريس ابان الثورة الى جانب النفور من أسلوب التنوير فى التفكير فى المشكلات الاجتماعية •

وأصاب كولريدج الهدف فى احدى عظاته السياسية التى وجهها الى عامة الناس : The Statesmens Manual (١٨١٦) ، والتى أجمل فيها بين أشياء أخرى نظراته الى أسباب الثورة ، وما حدث لفرنسا من قصاص بعد ذلك • وأرجع كولريدج التفجر الى حـد كبير الى معتقدات باطلة ، لم يكن أقلها :

« الخداع العام ، والظن بأن الدول والحكومة يمكن أن تبنى على غرار الآلات ، أو أنه يتعين ذلك حتى يستطاع التنبوء بكل حركة من حركاتها ، وأخذها فى الحسبان • وما يعقب ذلك من العديد من المخططات والدساتير والمخططين وصانعى الدساتير • والغطرسة الفطنة التى أبداها المؤلفون المبشرون عند عرض كل اقتراح جديد مع استعدادهم لتحقيقه على أن يكون الثمن هو ما يترتب على ذلك من حقوق راسخة ، أو حتى مايعود منها على حياة البشر » •

ووضع كولريدج فى مقابل خداع « الآلة » الفكرة الصحيحة للدولة

التى وصفها بأنها وحدة أخلاقية أو « كل عضوى » (١) ، أى أن كولريدج قد اعتقد أن الدولة أو المجتمع أقرب شبها بالكائن العضوى ، أكثر من الآلة • فالدستور الانجليزى على سبيل المثال ، لم يصنع مثلما تصنع الآلة • أنه نما مثلما ينمو الكائن العضوى فى فترة من الزمان • وتشبه الدولة الكائن العضوى ، لأنها تتألف ليس من وحدات فردية ذرية ، تسعى كل وحدة لتحقيق مصالحها الأنانية ، ولكن من أجزاء عضوية • ولقد قيل فى التاريخ ان المكونات العضوية للدولة هى الملك والكنيسة والملكية الفردية ، ويشارك كل طرف من هذه الأطراف بطرائق مختلفة فى حياة الكل •

لم تكن النظرة العضوية أصيلة عند كولريدج ، كما أنها لم تكن مقصورة على انجلترا • والحق أنها مالبثت أن أصبحت نظرة مشتركة بين جميع الرومانتكيين فى شتى البلاد ، وكثيرن منهم ـ مثل كولريدج ـ وقد بدأوا متحمسين للثورة ، ثم شعروا فى أعقاب ذلك بخيبة الأمل • وورث كولريدج بالذات الفكرة من ادموند بيرك الذى زجر الثوريين قبل ذلك بسنوات لأنهم نظروا الى السياسة وكأنها برهان هندسى دون رجوع الى الطبيعة البشرية أو التاريخ • واجتاح تأثير بيرك ألمانيا ، كما حدث فى انجلترا • ولكن الألمان ما كانوا بحاجة الى من يعرفهم أن الزمان يتطلب تأكيدا جديدا للـ Gemeinschaft وهاجم الرومانتكيون الألمان علم السياسة المبنى على نموذج مجرد للهندسة ، واستعاضوا عنه بنوع من البيولوجيا السياسية التى ركزت على فكرة النمو « الطبيعى » فى مقابل التخطيط الواعى ، والشعور الجماعى فى مقابل الحقوق الفردية • ويبدو شلايرماخر مماثلا لبيرك لأنه فى بحث مقدم للجمعية الملكية للعلوم فى برلين ١٨١٤ شجب « المهندسين » السياسيين المعاصرين لانهم عاملوا الدول دائما « كموضوعات يستطيع أى انسان أن يختبر فيها فراهته » ، ولم ينظروا اليها أبدا « كتكوينات تاريخية للطبيعة » • فلم تظهر أى دولة الى الوجود كشىء مصنوع ، حتى أبعدها عن الكمال (٢) •

وعند أغلب الرومانتكيين ، خصوصا بعد الثورة ، اعتبرت الأمة

---

(١) Coleridge. — The Statesmans Manual مختارات قام بها N.G.T. Shedd والأعمال العامة الكاملة نيويورك ١٨٨٤ الجزء الأول ص ٤٤٠ • وكتاب On the constitution of the Church and the state. (١٨٣٠) نفس المصدر الجزء السادس ص ٩٥ •

(١) Schleirmacher ضمن مختارات قام بها H. S. Reiss بعنوان The Political Thought of the German Romantics. (١٧٩٣ ـ ١٨١٥) أكسفورد ١٩٥٥ ص ١٧٥ •

أو حكومة الأمة (*) nation state أعلى صـورة للكيان العضـوى الاجتماعى • وبذلك لن ينظر للحكومة الممثلة للأمة على أنها تصور رجعى• والواقع ان الرومانتكية قد شاركت بالكثير للنهوض بفكرة القومية ، التى سرعان ما تحولت الى احدى الأساطير الكبرى الحديثة ، أى أكثر من اليعقوبية أو نابليون • ولابد ان يفهم ان هذه القومية الرومانتكية لم تنف الفردية الرومانتكية • فمن الحق أن أحداث الثورة وما أعقبها من امبريالية فرنسية قد أحدثت شعورا أقوى من الهـوية بين الفرد والدولة ، وعلى الأخص فى ألمانيا • ورغم كل هذا ، فقد حرص الرومانتيكيون حتى فى قمة حرب التحرير الألمانيـة على المحافظة على كرامة الفرد ، وبخاصـة العباقرة ، واعتمدت الفكرة الجديدة على أن الفرد أقدر على النهوض بامكاناته فى المجتمع الموحد ، وبعون الدولة التى صورت الآن كرائدة للحضارة •

والنقطة الأهم هى أن الفكر الرومانتيكى قد صور الأمة كفرد كبير مختلف عن الأمم الأخرى ، وان لم يكن معاديا لها بالضرورة ، أى أن فكرة الفردية الرومانتكية قد عبرت عن نفسها سياسيا ، وبالأخص فى فكرة الأمة • وهذه الفكرة مثل آخر للثورة الرومانتكية ضد النزعات التعميمية ، والمتجهة الى المعانى الكلية أو الكليات فى فكر القرن الثامن عشر •

وتحدث عن « الفردية فى الأمم » فى كتابه « خطاب الى الأمة الألمانية » ١٨٠٨ الفيلسوف الألمانى فيخته ، الذى تحول من العقلانيـة فى باكورة حياته الى نظرة رومانتيكية الى المجتمع فقال :

« لم تستطع الطبيعة الروحانية ان تمثل ماهية البشرية الا فى صورة تدرجات متعددة تعددا كبيرا من الأفراد والفرديات • ومن الأهم بوجه عام، وبقدر ما استطاعت كل أمة من الأمم عندما تركت لنفسـها لكى تنهض وتتشكل وفقا لميزاتها • وبقدر ما استطاع كل فرد فى هذه الأمم ان ينهض بفرديته أيضا ، وان يتشكل تبعا لهذه الميزة المشتركة بينه وبين الأفراد الآخرين فى الأمة ، بالاضافة الى مميزاته الفردية ، تكون ظاهرة القداسة قد انعكست على النحو الذى ينبغى أن تتبعه » (١) •

ونهض هردر بهذه الفكرة ، وقبل ذلك بسنوات ، عندما أبحر وهو

(*) يلاحظ أننا نترجم كلمة nation الى امه ونترجم كلمة National الى قومية ولابد أن ننتبه الى حقيقة هامة وهى ان nation-state لا تعنى بالضرورة الحكومة القومية ، والترجمة الدقيقة لها هى حكومة الأمة أو الممثلة للأمة ، أو الديمقراطية •

(١) Reden an die Deutsche Nation. — Johann Gottlieb Fichte. الخطاب الثالث عشر نفس المصدر ص ١٠٨ •

شاب من ريجا الى فرنسا ، وشاهد فى طريقه مميزات كل بلد ، مثلما تعرف عليها بعينه ، وبدأت تتكون فى ذهنه فكرة الجماعة (Volk) وروح الجماعة Volksgeist .

ومع هذا فقد تعرضت فكرة القومية الى تغيرات ملحوظة على يد المفكرين المتعاقبين . فبعد أن اتخذت فى البداية شكل الاتجاه الثقافى الكبير ، فانها قد ارتدت رداء جعلها أكثر جنوحا الى السياسة ، وبخاصة فى ألمانيا من أثر الامبريالية الفرنسية . اذ كانت قومية هردر على سبيل المثال ثقافية وانسانية بحته ، بينما صيغت قومية فيخته فى ظل اذلال فرنسا لبروسيا ، فاتصفت بأنها سياسية وثقافية معا . وكانت المساهمة الوحيدة لهردر فى القومية هى فكرة الجماعة أو Volk ، التى أتت بدورها مبنية على فكرته عن الطبيعة . وكما ينبغى أن نذكر فان ما تأثر به هردر فى الطبيعة لم يكن انتظامها الآلى ، ولكنه ثراؤها وتنوعها ، فكتب يقول : « لقد وزعت الطبيعة هباتها بطرق مختلفة تبعا للجو والثقافة .. فلنبتهج لأن الزمان أب كل شيء قد وهب من آن لآخر هبات من كنوزه الوفيرة ، وبنى فى تؤدة البشرية . بكل مكوناتها المختلفة » (١) . واعتقد أن هذا التنوع قد امتد الى تاريخ الشعوب . وفى مجرى التاريخ اكتسبت كل « جماعة » أو فولك » طابعا فريدا أو روحا فريدة Geist ، تمثلت على أفضل وجه فى الدين واللغة والأدب . فلم يكن التعاقد هو الذى ألف الجماعة أو ارادة الانسان . فلقد نمت الجماعة (الفولك) ككائن ، كما ينمو أى كائن عضوى ، وتحولت فى النهاية الى كل حى أعظم من أجزائه الفردية . وعلى الرغم من أن هردر قد ناصر واعترف بالحقوق الحضارية لكل الشعوب بما فى ذلك اليهود والسلاف ، الا أنه وجه خطابه أو نداءه — للألمان أولا — وذكر الألمان بتراثهم الأدبى العظيم ، وقدم لهذا المثال بمجموعته المسماة أناشيد الجماعة Volkslieder وحث على التحرر من تقليد النماذج الكلاسيكية الفرنسية . وأكد هردر شباب الثقافة الألمانية أو الجرمانية ، والمستقبل العظيم الذى ينتظرها . وباختصار ، فانه طالب الألمان بأن يعوا أنفسهم كشعب فذ وخلاق عليه أن يساهم مساهمة ذات مغزى فى صنع الحضارة ؛ وحمل ياكوب جريم — المعروف أكثر من ذلك هو وأخوه كمصنفين للحكايات الخرافية — هذه الفكرة الى ما هو أبعد ، عندما قام ببحث أصول اللغة الألمانية والأساطير الألمانية . وتوسع قانونيان ضليعان هما أيكهورن K. F. Eichorn وسافينى F.K. von Savigny

---

(١) استشهد بها Hans Kohn فى كتاب The Idea of Nationalism نيويورك ١٩٤٤ ص ٤٣٤ .

فطبقا هذه الفكرة على القانون • وعين سافينى أستاذا للقانون الرومانى فى برلين ١٨١٠ ، ومن أثر احتكاكه بالرومانتكيين الرواد ، رأى أن القوانين ينبغى أن تبنى على الوعى الجماعى للأمة Volksrecht والقانون القومى أو الشعبى ، وليس على المبادىء الميتافزيقية المجردة ، وأن تعكس روح الشعب Volksgeist أو العبقرية القومية (١) •

ودخلت فكرة « الجماعة أو الفولك » عند فيخته المسرح السياسى ، وان تم ذلك على نحو غامض نوعا • ولم يتوقف فيخته على الاطلاق عن الايمان بفكرة العالم الواحد أو بالكوزموبوليتانية ، أو عن الاعتقاد فى الحرية الفردية • ويرجع ايمانه بالحرية الفردية الى رغبته فى تيسير قيام الانسان بمهمته الأساسية ، وهى البحث عن الحقيقة ، وبلغته الأكثر تعبيرا عن روح الكفاح والنضال ؛ لخلق العالم الموضوعى • ولكن فيخته بدأ تحت ضغط الأحداث ، وبخاصة بعد اذلال البروسيين فى يينا ومعاهدة تيلسيت ، يغير مواضع اهتمامه • فلقد نشر كتاب « النداءات » فى برلين فى جو مشحون بالحرب ، وتركز الكتاب على الأمة والدولة اللتين كانتا فى نظره أكثر من ركام من الأفراد • اذ يحقق الأفراد من خلال الأمة والدولة ، حريتهم • وركز فيخته بوجه خاص على الأمة الألمانية باعتبارها تجسيما روحيا للأبدى ، وعلى دور ألمانيا فى تاريخ العالم فى أعقاب الفرنسيين • ووضع فيخته ألمانيا فى مركز العالم المتحضر كأنها الشمس فى مركز الكون •ومثل ألمانيا كأمة فلسفية عظمى ، ونبه الى رسالتها الحضارية • وكانت الدولة هى الأداة الرئيسية لتحقيق هذه الرسالة ، رغم أنه يصعب القول أنه تنبأ بالدولة الألمانية المتحدة مستقبلا • وفى كتاب أبكر « الدولة التجارية المغلقة » ١٨٠٠ ، دافع فيخته عن تحكم الدولة فى الحياة الاقتصادية ، ثم اتجه الى التوسع فى اقرار هذه السيطرة ، حتى شملت ميادين أخرى ، وبخاصة التعليم • وطالب الألمان بالتضحية بمصالحهم الفردية ، من أجل الصالح الأكبر للدولة • ومن الرومانتكيين الألمان ، كان هناك آدم ميللر ـ وهو من أتباع بيرك ـ وقد بلغ بفكرة « الكيان العضوى » غايتها القصوى ، وابتلع فيها المجتمع الفرد ، وساوى بين الدولة والأمة • غير أنه لا أحد قد فاق الفيلسوف العقلانى فيخته فى دفاعه المحموم عن القومية الجرمانية •

---

(١) انظر المقال التمهيدى للمجلة الجديدة Zeitschrift fuer geschichtliche Rechtswissenschaft حيث قام سافينى بعقد مقارنة بين المدرسة « التاريخية » للقانون والمدرسة « الثورية » للقانون الطبيعى وأعيد طبع أجزاء منها وترجمته، فى كتابى Main Currents of Western Thought الطبعة الثالثة ـ نيويورك ١٩٧٠ (ص ٤٨٠ ـ ٤٨٢) •

ونلاحظ بعد أن أوضحنا مذهب الكيان العضوى فى السياسة ، وبعد كل شرحنا ، أنه حتى فيختة فانه قد أغفل ملحوظة هامة فى الفكر الاجتماعى الرومانتيكى وهى محاولة الاتيان بمسيحية جديدة . اذ أن فكرة الكيان العضوى قادرة على أن تكون فكرة دينامية ، وكانت عادة كذلك • فهى تشبه نفسها بتنوع النمو الذى يسلكه النبات • ومع هذا ، فانها قد أكدت بالضرورة الموصولية بالماضى ، كمصدر لعادات الحاضر ، ومنجزاته وولاءاته • فقال « بيرك » : أن الأمة فكرة قائمة على الموصولية ، والامتداد فى الزمان ، وفى الاعداد والمكان » غير أن الرومانتيكية قادرة أيضا على أن تهب نفسها للمستقبلية المنتشية ، وعلى القاء العقل فى عرض الطريق ، واستحضار كل أنواع اليوتوبيات من الديمقراطية والاشتراكية والقومية أيضا • ومن الميسور تصور هذه اليوتوبيات على طراز الكيان العضوى • أو قد لا تتصور هكذا • فهى قد تكون فوضوية ، أى مسرفة فى الفردية ، وانما ليس بمعنى تشبيه الأفراد بالذرات • والواقع أن كل هذا الكلام كان فى الأغلب أحلاما ونبوءات ــ لم تكن أبدا مشخصة ــ لمجتمع يختلف عن أى مجتمع عرف من قبل •

وانحدر الاتجاه المتشبه بالمسيحية messianic فى الفكر الرومانتيكى أساسا من فرنسا بعد سنة ١٨٣٠ • ومن « الجيل الثانى » فى انجلترا ، حيث أفسح المزاج الابكر والذى أتصف بالسوداوية أحيانا ــ الطريق أمام توقعات قائمة على الرؤى ، التى أثارتها الثورتان الفرنسية والصناعية • والأسماء التى ترد على الخاطر فى هذا المقام هى أسماء السان سيمونيين وأنصار فورييه ، وفيكتور هيجو وبيشى شيللى والمؤرخ الفرنسى ميشليه والوطنى الايطالى جوزيبى ماتزينى • وليس من السهل تحديد طابع المشروعات والأحلام المختلفة التى ظهرت حين ذاك ــ وما ردده فورييه عن جول ميشليه « وعصر الشعب » وماتزينى ومشروعه المسمى روما الثالثة ــ ويكفى القول أنها كلها فياضة بمشاعر تحقيق العدالة الاجتماعية والحرية ، مع التعاطف على البؤساء والمطحونين فى عصر جديد من الاستغلال الصناعى • ورفض الجميع التقيد بالقيود الكلاسيكية ، من ناحية الغايات • وأبدى الجميع تجاهلا يقترب من الاحتقار لكل ما كان يقال عن وسائل تحقيق هذه الغايات • وأعتقد شيللى ــ تمشيا مع ما قالته زوجته ــ « ان البشرية ما عليها الا أن تقرر وجوب اختفاء الشر ، فيختفى الشر على الفور (١) » وما يراد قوله هو أن غرائز الانسان الأساسية خيرة ،

---

(١) Mary Shelley استشهد بها C. M. Bowra فى كتاب The Romantic Imagination (هارفارد) ١٩٤٩ ص ١٢٣ •

وكل ما هو مطلوب هو تحررها ، حتى تتحرر البشرية من العبودية والكراهية • والرسالة المحورية لكتاب Le Peuple (١٨٤٦) لميشليه هى « التحرر عن طريق الحب » ويعد هذا الكتاب الشهير ملخصا للرومانتيكية المتشبهة بالمسيحية • وتبع ميشليه هردر ، الذى ترجمه صديق ميشليه (ادجار كينيه (Quinet)) الى الفرنسية ، فتنبأ بالمجتمع الكبير ، الذى يتألف من أمم وقوميات • وتشارك كل أمة بطريقتها الفريدة فى مسيرة البشرية • وهكذا أيد ميشليه فكرة القومية ، ولكنه اختلف عن فيخته ، اذ اكتشف أن محلها الهندسى الأساسى هو «الشعب» الذى وصفه ميشليه أيضا « بالهمجى » ، ولكن ليس بقصد الانتقاص • فالشعب على عكس ذلك ، فهو يعنى أولئك الذين يختلفون عن الطبقات العليا ، ويتبعون الغريزة فى عقائدهم ، ويتصرفون فى الناحية العملية وفقا لذلك — ويكمن داخل كتاب ميشليه هجوم على النزعة الآلية Machinisme وقد ينسب فضل ذلك الى كارلايل •

« الآلات ، سواء فى ناحية الصناعة أو الإدارة ، قد زودت الانسان ضمن مزايا عديدة ، بواحدة من الملكات سيئة الحظ • أنها الجمع بين القوى ، بغير الجمع بين القلوب ، والتعاون بلا محبة ، والاشتراك فى العمل والعيش ، دون معرفة أى انسان للآخر • لقد فقدت الجماعة قوتها الأخلاقية مقابل ما جنته من تركيز على الآلة (١) •

كانت هذه القوة الأخلاقية هى ما ابتغاه ميشليه لاستعادة معبودته فرنسا • واذا استعيدت فرنسا سيستعاد العالم • ففى المجتمع الصناعى ، المرض الأساسى هو الفتور « وشلل القلب » ، الذى يحدث « الحاجة الى الاجتماع بالآخرين » ويرى ميشليه ان الشعب وحده لديه الحيوية والاكسير الغريزى والقدرة على الحب ، التى يحتاج اليها ، لاعادة العظمة للمجتمع • وطالب ميشليه أيضا بالكيان العضوى ، بطريقته الخاصة ، ولكن ما أراده كان نوعا جديدا من المجتمع العضوى المعتمد على الديمقراطية ، له روابط قوية بالماضى القومى ، ولكن مع ايمان قوى مساو : « ببلد المستقبل الفتى » •

التاريخانية

تزودنا هذه الأفكار الاجتماعية والسياسية بمعبر طبيعى الى المعتقدات الرومانتكية فى التاريخ ، ولا يخفى مما سبق أن أغلب

---

(١) Le Peuple — Jules Michelet الجزء الأول الفصل الثامن
(Machinisme, administratif, industriel, philosophique litteratire).

الرومانتيكيين ــ حتى أولئك الذين ماثلوا ميشيليه في نظرتهم الى المستقبل ــ كان لديهم احساس تاريخي قوي • فلقد نبه جون ستيوارت ميل في مقال عن كولريدج ١٨٣٩ « الى النور الساطع الذى القته المدرسة الرومانتيكية على التاريخ ابان نصف القرن الأخير » وسماها ميل « المدرسة الجرمانية الكولريدجية » فرغم أن ميل قد شب كواحد من أتباع المذهب النفعى ، الا أنه أعجب اعجابا فائقا « بأولئك الكتاب والمفكرين » ، من هردر الى ميشليه ، الذين عوضوا التاريخ « لما لاقاه من عدم التقدير عند فلاسفة الموسوعة • ومنحوه اهتماما شبيها بالاهتمام بالرومانس » (١) وكان ميل سخيا فى تقريظه ، رغم أنه لم يستعمل كلمة التاريخانية ، التى خطرت بباله ، ولامراء • وقد وصف فريدريش ماينيكه التاريخانية « بأنها ثورة من أعظم الثورات فى الفكر الغربى » • لم تبزغ التاريخانية فى نفس الوقت الذى بدأت فيه الحركة الرومانتيكية ، ، الا أن هـــذه الحركة قد زودتها بالمناخ المناسب ، الذى كانت فى حاجة اليه ، لكى تنمو وتزدهر • والواقع أنها أصبحت واجهة أخرى للثورة الرومانتيكية ضد الميول التعميمية للتنوير •

وظهرت كلمة : Historicism وهي ترجمة لكلمة ألمانية Historismus فى أواخر القرن التاسع عشر ، فهى ليست من حصاد الرومانتكية • ومنذ ظهورها اكتسبت معانى مختلفة بل ومتناقضة • واذا استعملت استعمالا صحيحا ، فانها تعنى التعاطف الحق على الماضى ، الى جانب الفكرتين التوأمتين : التفرد فى الزمن والارتقاء development وفى أواخر القرن الثامن عشر ، وبواكير القرن التاسع عشر ، بدا هذان المعنيان جديدين بالمقارنة بمعتقدات معينة للتنوير عن التاريخ •

التعاطف الرومانتيكى على التاريخ متضمن ــ بطبيعة الحال ــ فى النظرة العضـــوية الى المجتمع • ولقد ذهب الى ما هو أعمق من مجرد الاهتمام بالتاريخ ، أو حتى من الاعتقاد بأن التاريخ فيه شيء يعلم • لقد كان مسـاويا بالفعل للشعور بالتقوى ــ اذ كان الرومانتكيون يحيون فى زمان تغير سريع ، ورأوا حماقة الانقطاع نهائيا عن الماضى والوثوق فى « العقل » مجردا من الأحداث ، بدلا من الثقة فى التاريخ ، وتعلموا كيـف يبجـــلون أسـلافهم ، بدلا من الرثاء لهم ، وأن يروا فى الأمة التاريخية مجتمعا يستطيعون التعرف على هويته ، بينما هو يواصـــل النمـــو ، وكان ادموند بيرك يشـــعر بهذه التقوى ، وتركز تعصبه على

---

(١) J. S. Mill. On Bentham and Coleridge ١٩٦٢ ص١٣٠ .

« الموصولية » والأهواء « القديمة » ، « والتشخيص » • وكلها من الكلمات المفضلة عنده • ولم يظهر مايماثل الاشـــادة الآتى ذكـرها بالتاريخ ، وتضمنها كتاب بيرك « تأملات فى الثورة فى فرنسا ١٧٩٠ :

« اننـا نعرف نحن معشر « الانجليز المحدثين » أننا لم نحقق أى كشوف ، ونعتقد انه لن تجرى أى اكتشـافات فى الأخـــلاق ، أو أى اكتشافات كثيرة فى المبادىء العظمى للحكومة ، أو فى أفكار الحرية ، التى فهمت من أمد طويل ، قبل أن نولد •• وبدلا من أن نطرح جانبا كل أهوائنا وتعصباتنا القديمة •• فاننا نتعلق بها ونزهو (١) •• الخ •

غير أنه حتى بيرك فانه لم يلمســ « الهوى التاريخى » (كما سماه المؤرخ الفرنسى أجسطان تيرى) الذى حفز الرومانتكيـين ، ولم يقتصر أثره على تبجيل التاريخ ، وانما دفعهم الى شق طريقهم ، والتراجع الى الوراء الى العصور الغابره ، وفهم كل عصر وفقا لأحواله وتقديـر اللون المحلى (كما قال تيرى أيضا) الذى يعد الروح التى يتفرد بها كل عصر •

ولقد سبق لهردر تصور هذه التاريخانية (٢) الجديدة فى مقالين ذاعا على نطاق واسع ، وقارن فى المقال الأول الذى كتبه ١٧٧٤ التاريخ بشجرة تتفرع منها فروع كثيرة ، وتجدد نفسها الى الأبد • وكان معنيا حين ذاك بوخز اعتداد عصر التنوير بذاته ، الذى كان شـديد الاعتزاز بما أنجزه ، واصدر أحكاما متعاليـة بالثناء أو الانتقاص على العصـور الغابرة ، وانصب نقده على كاتب سويسرى مغمـور يدعى ايزاك ايزيلين Iselin ، الذى ألف كتابا تحت عنوان « تاريخ البشرية » قبل ذلك بعشر سنوات ، ومجد تقدم الانســان من الهمجيـــة الى حضارة عصر العقل • وفى مقابل هذا المذهب فى التقدم ، نادى هردر بالنسـبية التاريخية • وفى مقابل الاتجاهات التعميمية لفلاسفة الموسوعة ، اعتقد فى تفرد الحضارات والشـعوب ، وقال هردر : « كل أمة ــ وكل عصر أيضا ــ له مركز لسعادته داخل نفسه ، مثلما يوجد مركز ثقل لكل كره » • ولما كان ذلك كذلك ، فلذا لا وجود لأى معايير كلية فى الحكم • واذا رغبت مخلصا أن تفهم أى بلد آخر ، فما عليك الا أن تغوص فيه بعمق وأن تشعر

---

(١) Reflections on the Revolution in France — Edmund Burke, الجزء السادس القسم الأول •

(٢) اننا لم نقر هنا القول بأن هردر هو أول من فعل ذلك ، أو أن أى الماں معاصرين لهردر لم يدركوا « تقدير المفرد أو المتفرد » فى التاريخ ولقد سبقت الاشارة الى دراسة Reill للموضوع أنظر ص ١٣٥ من الجزء الثانى للكتاب • وقد أصدرته الهيئة أيضا •

أنه كله بداخلك » (١) وهكذا قام هردربرد اعتبار كل العصور وكل الشعوب ، كالمصريين والفينيقيين ، والاغريق والرومان أيضا ، والعصور الوسطى ، التى رفض أن ينظر اليها بتباسط · أما العصر الذى لم يعثر فيه هردر على أى شيء حسن يقوله عنه فكان عصره ، الذى اعتبره مهذبا أكثر مما يجب ، وعقلانيا للغاية ، يتصور الأشياء كأنها آلات ، حتى أصبح ينظر الى « الأشياء الحية نفس نظرته الى الآليات الصماء » وعندما كتب هردر هذا الرأى ، لم يكن قد تحرر تماما من النظرة التاريخية المتشائمة لروسو ·

من بين كل عصور التاريخ ، كانت القرون الوسطى أعظم ما استهوى الرومانتكيون · وحدث ثناء على عصور أخرى ، بما فى ذلك اليونان القديمة ، التى لونها ــ على سبيل المثال ــ الشاعر الألمانى هيلدرلن بلون رومانتيكى فوصفها بأنها البلد الذى مازال على اتصال بالطبيعة المقدسة · ولكن العصور الوسطى وحدها ، التى مد الرومانتيكيون أجلهـا بحيث أصبحت تبدأ من عهد الشهداء المسيحيين ابان حكم دياقلانوس ، وتنتهى عند شكسبير وميلتون فهى التى استطاعت ــ فى نظرهم ــ أن تلهم حركة حضارية فى حجم الأحياء القوطى ، وضمت هذه الحركة كل ميدان من ميادين الفكر تقريبا : ففي الفكر الدينى كان هناك (المدافعون المسيحيون ، وقد تزعمهم شاتوبريان وحركة جامعة آكسفورد فى انجلترا) وظهرت فى الكتابة التاريخية « دراسات أخاذة للغزو النورماندى ودوقات بورجونيا والحرب الصليبية وما شـابه ذلك » وكلهـا مراجع كتبها مؤرخون رومانتكيون من أمثـال الأخوين تييرى « أجسطان وأميديه « وبارانات وميشو » · وفى ميدان الرواية (تستحق الذكر الروايات التى ألفهـا والتر سكوت ، وهوجو وشاتوبريان والتى قرأها الجميع بما فى ذلك المؤرخون) · وفى مجال الفن والعمارة نذكر (دار البرلمان الذى صممه سير شارلز بارى بعد حريق ١٨٣٤ ، والكثير من الكنائس القوطيـة الجديدة لولبى بوجين) ولوحات المناظر الطبيعية · وبوسـعنا اكتشاف التغير فى الذوق من الأسلوب الكلاسيكى الى أسلوب رسـم المناظر فى العهد الوسيط على أكمل وجه فى قصر ستاورهد Stourhead بانجلترا وهو مقر أسرة هور Hoare (أشرنا اليه فيمـا سـبق فى معرض الكلام عن تطور الحديقة الانجليزية فى القرن الثـامن عشر) · وشيد

---

(١) Johann Gottfried von Herder ومع ذلك فهى فلسفة اخرى للتاريخ ضمن مختارات جمعها Barnard تحت عنوان Herder on Social and Political Culture كمبردج ١٩٦٩ ص ١٨٢ ·

بانتيــون (ضريح للعظمـاء) كان متـأثرا بذوق كلود لوران وبتراث الفن المعمارى لأندريا بالاديو « ١٥٠٨ ــ ١٥٨٠ » فى الحدائق فى منتصف القرن لارضاء الذوق الكلاسيكى لهنرى هور الثانى ومهندسه ، وبعد ذلك بجيل شيد كوخ قوطى قريبا من البانتيون ، وفيه مقعد قوطى ، وأضيف اليه رواق ١٨٥٦ (لوحه رقم ٦) حتى يرى الطرازان ــ ولا يخفى انهما يمثلان ذوقين مختلفين ــ جنبا الى جنب ، وألهمت حركة الأحياء القوطى استعادة الصروح الوسيطة والوثائق التاريخية وتعد ال Monumenta Germaniae Historica نموذجا مصغرا للجمعية الحديثة الانشاء (١٨١٩) للدراسات الباكرة للتاريخ الجرمانى ، ومثالا لكيفية استعادة هذه الوثائق التاريخية • ولم يركل الرومانتكيين ــ بغير شك ــ العصور الوسطى بنفس المنظار • فلم تكن المسيحية هى التى جذبت عينى هردر ، بقدر اجتذاب حركة العصر الوسيط الجرمانى له • وهذه الحركة حركة فنية كانت ترمى الى دراسة القوطيين والحضارة الانجليزية القديمـــة والفرنجة وغير ذلك • فلا غرو اذا وصف هردر القرون الوسطى فى المانيا بأنها عصر فريد فى ذاته • ويعد نوفاليس أكثر تعبيرا عن هذه الروح ، بما أضفاه من مثالية على العصور الوسطى كعصر ايمـان عظيم يتصف بالوحدة الروحية والاحساس المقدس الذى تبخر فى عصر العقل الذى تبعه • وكثيرا ما تمثلت العصور الوسطى كعصر ذهبى للفروسية ، التى هددتها الآن الاتجاهات الصناعية التى لا ترحم • ولقد وصفت العصور الوسطى أيضا بأنها عصر الحرفية والذوق السليم •

ومقال هردر الثانى أطول ، ولكنه لم يكتمل : « أفكار عن فلسفة التاريخ » ــ (١٧٤٨ ــ ١٧٩١) وتركز أكثر من المقال الأول على معنى الارتقاء ، بينما ردد المقال الأول النغمة الجديدة للفردية والفضائل (التى تميز أمة ما أو قرن ما) والنسبية • وتحدث هردر فى هذا المقال عن تعليم البشرية ، وسعيه لبلوغ ــ ال Humanitat ويقصد هردر بالانسانية «جوهر الانسان» وتكوينه السامى المعتمد على العقل والحرية ، وأحاسيسه ودوافعه الرقيقة التى تتضمن تعاطفه على الآخرين ، والتى قال هردر عنها « انها ليست جاهزة ولكنها قابلة للتحقيق بالقوة » • وفى النهاية ، أخرج هردر روسو من مذهبه ، فاتجه الآن الى مقارنة التاريخ بسلسلة ، كل حلقة من حلقاتها ، ضرورية للملحمة الالهية عبر كل القرون والقارات والأجيال ، ومع هذا فلم يكن هذا المذهب مذهب تقدم ، على الأقل بالمعنى الذى فهمه عصر التنوير ، اذ بقى قدر كاف من روسو عند هردر دفعه الى الشك فى التقدم تجاه حالة من الكمال فى المستقبل ، والنزعة الانسانية أو Humanitat قيمة أو مبدأ تسترشد به كل حضارة على النحو الذى

يتفق معها ، وربما لم تستطع أية حضارة على وجه الأرض تحقيقه كاملا على الاطلاق . غير أن ما كان يشغل فكر هردر أكثر من ذلك ، كان الهدف ، والتقدم نحو الهدف . وانتهى هردر الى المزيد من ادراك الجانب الارتقائي في التاريخ ، وكيف يغير التاريخ شكله « كبروتيس الأبدى » وكيف يحمل كل شعب فوق ظهره ما حدث من قبل ، وان كان يحاول التفوق عليه والاقتراب من ال humanitat . وكل وفقا للوسيلة المناسبة له :
« ان هذا بالتأكيد تقدم حق وارتقاء متواصل ، أو صيرورة بأكبر مقياس (١) » وأثمرت هذه التاريخانية عند كتاب لاحقين ـ كما سبق القول ـ وبوجه خاص عند هيجل . فرغم اختلافاته الحقة والهامة عن هردر ، الا أنه احتفظ بالتاريخانية في مذهبه ، وباين هيجل في الفصل المعنون « مبدأ الارتقاء » في محاضراته في فلسفة التاريخ بين التاريخ والطبيعة . فالطبيعة قادرة على تكرار نفسها بلا توقف فحسب (وواضح أن هيجل لم يكن يتبع التصور الرومانتيكى للطبيعة) وأما التاريخ فلن يكون ساكنا قط ، ويتميز بالتغير ، وبالحياة الدائمة ، وبالتقدم تجاه الكمال . وما زالت طبيعته لم تحدد » وعند هيجل ، الروح تجسم نفسها تاريخيا في الجزئى أى في روح الجماعة Volksgeist

وعلى الرغم من استمرار هردر في الانتقاص من الحاضر وعصره (وهو مالم يفعله هيجل) ، الا أنه انتهى الى نظرة متفاءلة للتاريخ . وفعل الشيء نفسه معظم الرومانتكيين ، وان اعتمد هذا التفاؤل الى حد ما على الفرد والجيل . ففى فرنسا على سبيل المثال ، كان هناك قدر كبير من الضيق بالحياة Weltschmerz بين النازحين ، وكذلك في أعقاب معركة والرلو . وهذا أمر يسهل تعليله . وتحدث الفرد دى موسييه فى اعترافاته عن مرض العصر ، La maladie du siècle وسبب شيوع هذه الحالة ، ونسبها الى الفترة التى عاش فيها شباب الفرنسيين بين حربين ، أى بين ماض تحطم الى الأبد ومستقبل مازال فى عالم الغيب . ولكن هذه الروح قد تلاشت ، بعد أن قام ميشليه وماتزينى بمسح عام للاقدار المهوشه التى يخبئها المستقبل لفرنسا وايطاليا ولكل البشرية حقا . وفى المانيا أيضا ، وعند الجيل الذى اعقب هردر ، كانت فكرة الارتقاء فى الجو ، كما اثبت نوفاليس وفردريش شليجل ، بل وشلنج أيضا . فلقد اعتقد نوفاليس أن العالم قد انحدر الى الأسوأ منذ القرون

---

(١) انظر نفس المصدر ص ١٨٧ ، ١٨٨ ، ٢١٥ ، ٢١٦ للمقتبسات المذكورة فى هذه الفقرة ، وبوجه خاص ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ (فى الكتاب الرابع ـ الفصل الرابع والسادس من كتاب افكار لهردر) فى كل هذه الحالات ناقش هردر معنى Humanitat.

الوسطى • الا أنه بشر بقدوم عصر ذهبى وظهور « أوربا » جديدة قادرة على تسلق قمم روحية أعلى من عالم المسيحية وقال « ان التطورات التقدمية الدائمة التزايد هى مادة التاريخ (١) » • أما شليجل فقد بدأ مفضلا الشعر الكلاسيكي على الشعر الحديث الرومانتيكى • وفى النهاية رأى فى الشعر الرومانتيكي بشائر تاريخ أدب جديد وأكثر اثارة للاهتمام ، فقد أدرك قابليته لتحطيم القواعد القديمة لخلق صيغ جديدة تمثل روحه القلقة الأبدية ، أو روح الصيرورة ، وفيه أيضا علو (ترانستدتالية) ينبىء باحساس أنقى باللامتناهى Unendlichkeit

واعتادت التاريخانية الرومانتيكية أن تفسر التاريخ على أنه فاعلية قوى « روحية » فى مقابل القوى المادية • فالروحانى هو دائما الذى يحدد المادى ، كما قال كارلايل • وعند كارلايل وعند العديد من الرومانتيكين الروح تعمل من خلال الابطال ، وبذلك ترسم طريق التاريخ « فتاريخ العالم ماهو الا السيرة الذاتية للعظماء • واستمر كارلايل يردد فى محاضراته الشعبية عن الأبطال والبطولة (٢) « ان الأبطال مرسلون الى العالم » ومع هذا فان أبطال كارلايل لم يكونوا دمى كأبطال هيجل أو « الفرد فى التاريخ العالمى » الذى قام على الدوام بدور الموضوع لا دور الفاعل واستخدمه « مكر العقل »لتنفيذ ارادته • اذ يمثل البطل عند كارلايل الفرد الخلاق الملهم من عل ، ولكنه لا يخضع للحتمية ، فأفكاره وأفعاله تصنع التاريخ أو تحطمه ، بل لقد قام كارلايل برد فعل أقوى ضد الحتمية السفلية ، وأصر على القول بأن الانسان ولد فى السماء وليس عبدا للظروف أو الضرورة لكنه صاحب الغلبه والظفر لهذا السبب (٣) ولم يرض الرومانتيكيون أن يكون بينهم أحد من البيئيين ، وهى الدعوة التى روجها التنوير ، واتجهت الى الانتقاص من الأبطال باعتبارهم صنائع الظروف أو الأوضاع الاجتماعية •

واذا رجعنا الى ما سبق قوله سيتضح ان الرومانتيكية تمثل حركة ، ربما كانت أهم كثيرا مما زعم • ورغم زوال بعض أفكارها ، الا أنها قد تركت بصماتها دائما على العالم الحديث ، وترجع حداثتها الى درايتها

---

(١) Die Ckristinheit oder Europa — Novalis ضمن مختارات أجراها Charles E. Passage فى كتاب بعنوان Hymns to the Night and other Selected Writings. (١٩٦٠) ص ٤٨ •

(٢) On Heroes and Hero Worship — Thomas Carlyle
The Hero as Divinity and Man of letters.

(٣) Boswells life of Johnson - Carlyle. (١٨٣٢) ضمن Critical and Miscellaneous Essays. الجزء الثانى — ص ٤٢٧ ، ٤٢٨ •

بالصيرورة قبل كل شيء • اذ كان الرومانتيكيون يعون أكثر من فلاسفة الموسوعة انهم يعيشون في عالم دائم التغير • وقال كارلايل مستشهدا بشيلر : « الحقيقة ليست كائنه » على الاطلاق انها دائما في صيرورة Immer wird nie ist ولكن عند كارلايل كما هو الحال عند معظم الرومانتيكيين كان هذا في الأغلب مطمعا مخدرا أكثر منه مفزعا • ويردف كارلايل قائلا : « في التغير لا شيء مفزع ولا شيء من الخوارق • وعلى العكس أنه من صميم نصيبنا وحياتنا في هذا العالم » (١) ولم يكن التغير قد أصبح بعد أمرا مفزعا لأن الصيرورة يمكن أن تستمر متصلة بالكينونة وان لم يكن ذلك على الطريقة التقليدية ، أو لعله من الأدق القول بأنه قد بدا الآن ان هناك هوية بين الكينونة والصيرورة ، وهو ما يعني ان الحقيقة ـ كما أعتقد ـ تنساب فقط في عالم دائم ودائب الحركة • لم يكن هذا العالم قد أصبح بعد عالم جان بول سارتر ، أو حتى عالم نيتشه أو ماكس فيبر •

(١) Carlyle — Characteristics نفس المصدر ص ٣٧٩ •

(٣)

التنوير الجديد

« ضرب فلاسفة الموسوعة الفرنسيون فى القرن الثامن عشر المثل الأعلى الذى نسعى لتقليده ، ونأمل أن نحقق نتائج لا تقل عن نتائجهم ». جاءت هذه العبارة فى السيرة الذاتية (١) لجون استيوارت ميل ـ وكان ميل يتحدث عن شـبـاب الفلاسـفة الراديكاليين فى عشرينات القرن التاسع عشر ـ ولعل هذه العبارة التى استهللنا بها الفصل تصـلح كتمهيد لعالم من الأفكار لم تحـل معاصرته على وجـه التقريب للعالم الرومانتيكى ، دون اصطدامه معه صـداما أقرب الى العنف · ولقد سميت هذا العالم بالتنوير الجديد لتماثله فى الروح والقصـد الحسن ـ ان لم يكن دائما فى المذهب ـ والتنوير القديم فى القرن الثامن عشر · وكان أنصاره الرئيسيين من أتباع مذهب المنفعة الانجليزى والراديكاليين الذين أشار اليهم ميل والوضعيين الفرنسيين وشباب الهيجيليين فى ألمانيا ، وخليط من الواقعيين والعلمـاء الليبراليين والاشتراكيين فى كل مكان فى أوربا · ورغم حدوث تهجين بين هذه الجماعات ، الا أنهـا لم تؤلف أى نوع من العائلة ، ومع هذا فان بينهما شيئا مشتركا · فلقـد حملوا جميعا روح التنوير الى منتصف القرن التاسع عشر على أنحـاء مختلفة وبدرجات مختلفة ·

وليس من شك أن التنوير الجديد لم يكن صورة طبق الأصل من التنوير القديم · فغالبا ما انتقد زعماؤه الحركة الأقدم ، كما أثنوا عليهـا أيضا · اذ كان التنوير الأصلى « ميتافيزيقيا » نوعا ، ودوجماطيقيا فى نظر الذوق الوضعى الحديث · وعلى ضوء الثورة الفرنسية ، التى أعتقد

(١) John Stuart Mill, — Autobiography (١٨٧٣) الفصل الرابع ·

على نطـــاق واسع أن التنوير القـديم قد أحدثها ، فانه بدا ســـلبيا للغاية (٢) ، نقديا وتحليليا الى أبعد حد ، بحيث يتعذر عليـه تحقيق التوافق الاجتماعى الذى رنا الجميع اليه ، وبعد أن اتخذ كنقطة بدء له العالم الزراعى التجارى للفزيوقراط وآدم سميث فان التنوير القديم قد تجاهل الى حد كبير المشكلات التى خلقتها « الثورة الصناعية » • ومما له دلالة ، أن أوجست كونت قد حدد بداية التاريخ الحديث من « الحركة الصناعية » . وخصص لها قسما كاملا فى محاضراته الشهيرة عن الفلسفة الوضعية • وتشابه كونت هو وأستاذه الكونت دى سان ســيمون فى درايته الحادة بالاتجاه الصناعى ، الذى بدأ بالفعل يغير وجه العالم ، فكريا وسياسيا واجتماعيا ، وخلق وضعا تطلب علاجا جديدا ، لم يعرفه فلاسفة الموسوعة الفرنسيون ، الذين هوجموا أيضا لتجـاهلهم أفكارا معينة قد روجها الرومانتيكيون حديثا • وعلى الرغم من عداء المفكرين فى التنوير الجديد « للفلســفة » الرومانتيـــكية بوجه عام ، الا أنهم قد استعاروا فى الواقع بتحرر من رصيد الأفكار الرومانتيكية ، أكثر مما أدركوا دائمـــا • فلقـد التصق ببعض منهم قدر معين من التاريخانية والرومانتيكية أيضا « وتهذيب المشاعر » • ودافع ميل ذاته عن الفكرة الأخيرة كوسيلة لتخفيف جمود المذهب النفعى ، الذى شب عليه • وذكر ميل فى سيرته الذاتية كيف تعرض لأزمة ذهنية باكرة بعد أن قرأ الشعراء الرومانتيكيين • فلقد أعادوا الى ميل الحنين الى ناحية من الحياة ، لم تك قد تكشفت لعقل صنع ليكون « تحليليا دون قيد أو شرط » • وتعلم ميل من الرومانتيكيين ، كيف يهذب مشـــاعره ، وأن لا يكتفى باخضاعها « للقوة التفتيتية للتحليل » :

« اننى لم أعد رعديدا يتخوف من فكر الحضارة أو يتوقف عن الاعتقاد فى قوة التحليل وممارسته كشرط أساسى للارتقاء الفردى والنهـــوض الاجتماعى ، ولكننى أرى أن له عواقب تحتاج الى تصحيح بالجمع بينـه وبين أنواع أخرى من أدوات التهذيب • وتبدو لى الآن ذات أهمية أولية المحافظة على التوازن الصحيح بين الملكات ، وأصبح صقل المشاعر من النقاط الرئيسية فى عقيدتى الأخلاقية والفلسفية » (٣) •

ان هذا قول هام ، لأنه يبين أين يكمن ولاء ميل • فرغم جاذبية الشعراء الرومانتيكيين له ، الا أنه لم يعتقد أنهم فلاسفة مقتـــدرون ، بوسعهم تناول الأشياء الجادة حقا ، واستعمال منطق التفكير ، وادراك

---

(١) انظر ص ٢٠ •

(٢) Autobiography — J. S. Mill.

(٣) الفصل الخامس A Crisis in my Mental History.

فلسفة الانسان والمجتمع · ولا يخفى تفضيل ميل « الحضارة الفكرية » للتنوير · وتحدث ميل عن التنوير مرة أخرى بمناسبة وفاة والده وقال « وكما سمى بروتس آخر الرومان ، كذلك كان ميل آخر القرن الثامن عشر ، فلقد واصل اتباع أسلوب تفكير هذا القرن ، ومشاعره فى القرن التاسع عشر (وان لم يخل ذلك من التعديل والتنقيح) » (٤) ، ورأى جون ستيوارت ميل فى نفسه الشيء ذاته ، أى اعتبر نفسه واحدا من فلاسفة الموسوعة المسايرين للعصر ، الذين يتبعون نفس الاتجاه الرئيسى للتنوير ، مع تعديله وتنقيحه وفقا لمتطلبات العصر · وعلى أى حال ، فقد كان ميل وزمرته مدينين للتنوير القديم أكثر من دينهم لأى حركة فكرية أخرى · وخط الانحدار من التنوير القديم الى التنوير الحديث واضح تماما فى حالة المذهبين النفعى والوضعى · فالأبوان المؤسسان سان سيمون (١٧٦٠ ــ ١٨٢٥) وجيريمى بنتام (١٧٤٨ ــ ١٨٣٢) قد رضعا فلسفة القرن الثامن عشر ، وتغذى الأول بوجه خاص على دالمبير والمثاليين Ideologue · وشب بنتام متعلقا بهارتلى وهيوم وآدم سميث وهلفسيوس · ومن جهة أخرى ، فان شباب الهيجليين ينحدرون مباشرة من هيجل الذى أنعش عقولهم حتى عندما تجاوزوا أفكاره ، أو قلبوها على رأسها · ومع هذا فان بعضهم ، وعلى الأخص أرنولد روجيه Ruge ، وفيما بعد فردريش انجلز أيضا ، قد اعترفوا بدينهم لفلاسفة الموسوعة ، لأنهم أفسحوا الطريق أمام الديمقراطية الحديثة أو الاشتراكية تبعا لمقتضى الحال ·

وباختصار ، فان التنوير الجديد ، اذا نظر اليه فى جملته سنرى أنه يعرض الكثير من نفس الصفات العامة للتنوير القديم ، أى نفس النفور من الخوارق والميتافيزيقا ، ونفس التوكيد للعلم والفكر الحر (بمعنى نقد التقاليد الدينية) ونفس الانشغال بالمشكلات الاجتماعية ، والنضال من أجل تغيير نظام المجتمع ، ونفس التفاؤل فى النظرة الى الطبيعة البشرية والتاريخ · اذ كان التنوير الجديد مثل القديم واقعيا فى صميمه أكثر منه رومانتيكيا رغم ما استعار من الحركة الرومانتيكية · واكتسبت كلمة واقعية معنى مستحدثا ، وأصبحت تدل على حركة جديدة هامة فى الفن والأدب سارت متوازية هى والمذهب الوضعى فى فرنسا الذى بدأ فى خمسينات القرن التاسع عشر ·

ومن جهة أخرى ، فلقد كان للتنوير الجديد احساس أعمق بالتغير · ويحتمل رد ذلك الى أنه جاء بعد الثورة الفرنسية ، وواجه الثورة

---

(١) نفس المصدر ــ الفصل السادس My Father's death.

الصناعية · ولم يكن جميع ألسنة حال التنوير الجديد يعتقدون أن الحقيقة تنمو بلا توقف ، وان كان كثيرون منهم كانوا على هذا النحو فتصوروا الاله أو الروح فى حالة ارتقاء ، كما حدث عند شباب الهيجليين من الرعيل الأول . أو تصوروا النظام الاجتماعى ينمو ، بل وتصوروا الطبيعة تنمو ايضا · ولم يكن عالم ميل قد أصبح بعد عالما للتطور ، فلم يعر ميل داروين أى انتباه رغم أنه عاش حتى سنة ١٨٧٣ · فلقد استمر العالم ساكنا (ستاتيكيا) وديناميا (متحركا) معا ولربما قال كونت هذا الآن · ولكن ابان حياة ميل وحياة كونت أيضا ، نشر جان باتيست لامارك وسير شارل ليل Lyell وروبرت تشامبرز أعمالا رائدة خطت الخطوة الاولى تجاه التطور الكونى والعضوى · ولم تفسر هذه الأحداث أسباب القبول العالمى للفكرة التطورية ، وبخاصة التطور العضوى ، ولكنها أثبتت أن فكرة التطور قد بدأت تكتسب أنصارا ، ومن هذه البينة وغيرها من البينات يبدو واضحا أن الاحساس بالتاريخى ــ كما كان يسمى ــ أى الاحساس بالنمو والتغير قد تغلغل فى التفكير فى كل مجال تقريبا · ولم يكن هذا الاتجاه قد أصبح بعد صيرورة مفتوحة النهاية لأن أغلب المفكرين كانت لديهم أهداف أو غايات ثابتة نوعا فى نظراتهم · ومع هذا فان الاحساس بالتغيير قد يؤدى ــ وقد أدى من الناحية التاريخية ــ الى احساس أكثر راديكالية بالصيرورة ·

عبادة العلم

(Science d'ou prévoyance, prévoyance d'où action)

هذا القول الذى ورد فى الدرس الثانى من كتاب الفلسفة الوضعية (١٨٣٠ ــ ١٨٤٢) قد يصح اتخاذه شعارا للتنوير الجديد ، وبخاصة فى فرنسا وانجلترا ، وبمرور الأيام ، انتشر حتى فى ألمانيا · وتمشيا مع قول كونت فان العمل يعتمد على العلم ، والعلم معنى أساسا بالتنبؤ والتبصر ·

والعلم هو مفتاح مذهب كونت · والحق أن شعبية العلم كانت قد بدأت تبلغ ذروتها فى مجتمع الفكر الغربى · وتحدثت بياتريس وب (التى تزوجت سيدنى وب) عن عبادة العلم التى ألهمت عالم الملكة فيكتوريا فى منتصف عهده ، أى فى فترة شباب الملكة فبدا لها :

« أن هناك نزعتين بارزتين · وقد يقول البعض أن هناك وثنين للعقل اتحدا فى اتجاه الفكر والشعور · الأول هو تيار الايمان بالمنهج العلمى ·

واعتمادا عليه وحده ، تحل مشكلات الدنيا . ويضاف الى هذا الايمان بالعلم ، هناك الوعى بالواقع الجديد . فلقد حدث تحول في المشاعر من التضحية فى سبيل الله الى التضحية من أجل الانسان (٥) » .

والدليل الرئيسى على هذه العبادة هو النمو السريع « للعلومية » Scientism من عشرينات القرن التاسع عشر الى سبعينياته وثمانينياته وما بعد ذلك يقينا . وتعنى العلومية ليس مجرد نمو العلم ذاته ، وانما المحاولة – على نقيض الميل الرومانتيكى – للاجابة على كل الأسئلة بالرجوع الى العلم وتحويل كل شىء ممكن الى علم ، بما فى ذلك بعض مجالات ، حتى فى الانسانيات ، وتطبيق مبادىء العلم على الناحية العملية . وهكذا سعي كونت لخلق علم جديد للاجتماع أو (فيزياء اجتماعية) وبالمثل، لقد أريد انشاء دين جديد للعلم (ارنست رينان) واشتراكية علمية (كارل ماركس) وعلم للطبيعة البشرية (جون ستيوارت ميل) . وغير ذلك . بل لقد اقترح اميل زولا فى مقال بعنوان « الرواية التجريبية » (١٨٧٠) أدبا محكوما بالعلم ، يتبع طريقا وضعه عالم الفسيولوجى العظيم كلودبرنار ، وكتب زولا يقول : « نحن معشر الروائيين نواصل بمشاهداتنا وتجاربنا عمل الفسيولوجى الذى يواصل عمل عالمى الفيزياء والكيمياء (٦) » واذا توخينا الدقة قلنا أنه لا جديد فى كل هذا الكلام . وكل ما فعله التنوير الجديد هو أنه أعطى دفعة لاتجاه كان ملحوظا بالفعل فى التنوير القديم . وجاء الحافز للقيام بذلك – من ناحية – من فرنسا الثورية ، التى أمسكت بالعلم كوسيلة لمواجهة التغير الاجتماعى والحرب ، وشجعت دراسة العلم فى المدارس . وأنشأت مؤسسات جديدة للبحث العلمى والعلم التطبيقى مثل المدرسة الشهيرة « بولى تكنيك » التى أنشئت سنة ١٧٩٤ لتدريب المهندسين والفنيين (التكنولوجيين) وقامت هذه المدرسة بدور معمل التفريخ لجيل كامل من المتحمسين للعلم – وربما كان بينهم كونت بالذات . ومع هذا فان السبب الأعمق لتصاعد موجة العلومية كان النصر المتواصل للعلم نفسه ، وقدرته على توسيع نطاق المعرفة ، ورد العالم الى قوانين عامة كقانون الاطرادية Uniformitarianism فى الجيولوجيا ، والمحافظة على الطاقة فى الفيزياء .

---

(٥) My Apprenticeship — Beatrice Webb.
نشر لونجمان – لندن ١٩٢٦ ص ١٣٠ .

(٦) Emile Zola « الرواية التجريبية ومقالات أخرى » نشر كاسيل ١٨٩٣ ص ١٧ .

وبدا مفهوم كلمة علم ـ رغم أنها كانت كلمة هلامية أشبه ببرونيس فى الأساطير اليونانية ـ يضيق حتى بلغ معناه فى الوقت الحاضر ، أى أن العلم قد أصبح يدل الآن فى الأغلب على نوع المعرفة المتصلة بالعلوم الطبيعة ، وبخاصة الفيزياء • واتجه العلم بهذا المعنى الى الزعم على نطاق واسع بانه العماد الأوحد للمعرفة التى يعتد بها • أما العلوم الأخلاقيه . للاهوت والسياسة وعلم النفس والتاريخ ، ومنا أشبه فاستمرت معروفة للكافة ، واعترف بقدرتها على حمل الناس على التصديق اذا نجحت فى استيعاب منهج العلوم الفيزيائية وغاياته ، أو الاقتراب منه على أقل تقدير •

وتناسبا مع نمو هذه الفكرة ، تزايد بطبيعة الحال الصدع بين العلم والفلسفة ، وهذا حدث ـ ان سابقا أو لاحقا ـ حتى فى ألمانيا . بلد المثالية الفلسفية • ووصف العالم الألمانى الكبير هرمان فون هلمهولتس هذا الانشقاق ـ كما دعاه ـ فى محاضرة القيتْ فى جامعة هايدلبرج سنة ١٨٦٢ : لقد وجه اللوم فى الأزمنة الأخيرة الى العلم الطبيعى Naturwissenschaft لأنه شق طريقا لنفسه وازداد انفصالا عن باقى العلوم » • ووجه هلمهولتس اللوم على حدوث هذا الصدع الى الفلسفة الهيجيلية التى شهرت بالعلوم التجريبية :

« لقد اتهم الفلاسفة رجال العلم بالضيق ، ورد العلماء على هذا الاتهام بأن الفلاسفة مهوسون • وأسفرت كل هذه المهاترات عن نزوع رجال العلم الى التركيز على استبعاد المؤثرات الفلسفية فى عملهم . بينما اتجه بعض آخر ـ بما فى ذلك أحدهم بصيرة ، الى ما هو أبعد ، فأدانوا الفلسفة ، لا لأنها بلا نفع وحسب ، ولكن لأنها حلم ضار (٧) » •

وأدان أنصار العلم الفلسفة لعدة اعتبارات : كادعاءاتها الميتافيزيقية ، واستدلالاتها الخاطئة • وطرح أوجست كونت فى محاضراته عن الوضعية النقطة الاولى صريحة بلا لبس أو غموض ، واتهم الفلسفة (يقصد الميتافيزيقيا) بأنها لم تعد تساير العصر ، وأنها غير منتجة . ومن ثم فيتعين أن تقتصر المعرفة على القوانين بدلا من العلل ، أى العلل الغائية والماهيات ، وتمشيا مع قانون المراحل الفكرية الثلاث الشهير لكونت ، لقد حلت الوضعية محل اللاهوت والميتافيزيقا ، اللذين ميزا فكر العصور الغابرة •

---

(٧) Hermann von Helmholtz « محاضرات شعبية عن الدراسات العلمية لونجمان ـ لندن ١٨٧٣ (ص ٥ ، ٧ ، ٨) •

« وفى النهاية · ففى حالة الوضعية ، قد تنازل العقل عن البحث بلا جدوى عن الأفكار المطلقة ، وعن أصـل الكون ومصـيره ، وعلل الظواهر ، وأصبح يختص بدراسة قوانينها ، يعنى علاقاتهـا الثابتة للتعاقب والتشابه » (٨) ·

فاذا كانت هذه النظرة قد تطلبت التنازل عن نوع من المعرفة ، الا أنها قد وضعت فى متناول الانسان نوعا آخر يبشر بزيادة سيطرته على الطبيعة ، وعلى حد قول العـالم الفسيولوجى العظيم كلود برنار : « بينما كسر العالم شوكة كبريائنا ، فانه قد زاد قوتنا نسبيا » فمعرفة ماهية ظواهر مثل الكهرباء والنار أو الحياة ليست ضرورية لفهم علتها المباشرة أو المحددة ، أو التحكم فيها · ومع بعض التنويع . كان هـذا هو الاتجاه الذى اتخذته الوضـعية » (٩) خلال القرن · ولم يتماثل فى العداء للفلسفة مع كونت ، لا برنار أو جون ميل ، وقد ألف الاثنان كتبا هامة عن العلم · فمثلا ـ لقد اعتقد كلود برنار أن الفلاسـفة قد يلهمون العلم بأن يحددوا له أهدافا تعد خارج نطـاقه حاليا · ورغـم كل هذا ، فقد انصب الاهتمام الأساسى للتنوير الجديد على تخليص المعرفة من الغيوم الهيجليةوالرومانتيكية ، على أن تحصر نفسها فى حدود نطاق المشاهدات · وتعرضت الفلسفة الهيجلية ذاتها فى ألمانيا لتحول مماثل . بعد أن هاجمها لودفيج فويرباخ ، وآخرون لأنها مجردة للغـاية ـ أى بعيدة عن اهتمامات العالم الفعلى · والواقع أن شـباب الهيجليين لم يستبعدوا كلمة فلسفة بقدر قيامهم بتحويل معناها · وانتهى الأمر ـ كما سنرى ـ الى أن أصبحت الفلسفة ـ على حد قول موسى هس ـ : « فلسفة عمل » أى « تختص بالناحية العملية الاجتماعيـة فى مقابل فلسـفة الروح » (١٠) ·

يجب اقامة تفرقة بين الوضعيين والوضعية فى القرن التاسع عشر وأرى أن تشير كلمة وضعيين الى اتباع كونت · أما كلمة الوضعية فلها معنى واسع ، لأنها تدل على أولئك الذين يعتقدون فى المعنى العـلمى

---

(٨) Cours de philosophie Positive (Première - Auguste Comte leçon).

(٩) يجب اقامة تفرقة بين الوضعيين (اتباع كونت) والمذهب الوضعى فى القرن التاسع عشر ، الذى كان معناه اوسع من معنى الوضعية عند كونت ، لأنه يدل على أولئك الذين يعتقدون فى وجوب اتباع المعرفة للعلم · وبذلك يكون كلود برنار وجون ميل من الوضعيين بالمعنى الأخير · ولكن من الصعب اعتبارهما من اتباع كونت ·

(١٠) انظر ص ٧٤ وما بعدها ·

للمعرفة . وبذلك يعد كلود برنارد وجون ميل من الوضعيين بالمعنى الأخير ، ولكنه من الصعب اعتبارهما من أتباع كونت .

وانتشر هذا الاتجاه فى الفكر المعادى للميتافيزيقا حتى فى عالم الفن . وفى النظرية الجديدة للتصوير المعروفة باسم « الواقعية » . وأكدت الواقعية ـ مثلما فعل المذهب الوضعى ـ المشخص ، وعرف الفنان جوستاف كوربييه (أو لعله شامفليرى Champfleury المنظر الرئيسى فى زمرة كوربييه) التصوير « بأنه أساسا فن مشخص يعتمد على التشخيص الحقيقى أو الواقعى للموجودات . أما الفن المجرد ـ وهو شىء غير مرئى وغير موجود . فيخرج عن نطاق الفنان (١١) ، وبعبارة أخرى ، ان كوربييه تناول العالم ـ كما رآه . ففى مقابل الرومانتيكيين (١٢) ، أو الكلاسيكيين ، كان كوربييه يختار للوحاته موضوعات معاصرة بحتة ، كان يعرفها معرفة شخصية ، مثل حالة دفن فى موطنه بأورنان ، وقاطعى الحجر فى الطريق . وستوديو كوربييه فى باريس . والفلاحين العائدين من السوق (لوحة رقم ٧) وما أشبه ، ولم يختر اطلاقا أية موضوعات اسطورية أو موضوعات من فوق الطبيعة أو حتى تاريخية . واستطاع صديقه الاشتراكى بيير جوزيف برودون بفطنته أن يدرك التماثل بين الواقعية والوضعية . ولاحظ برودون فى كتابه عن الفن : « ان كوربييه معبر عن زمانه .... وتناظر أعماله الفلسفة الوضعية لكونت (١٣) » ، وليس من شك أن الواقعية قد انتشرت وتأثرت بها الرواية ، وتزايد اقبالها على تصوير العادات والمشكلات الاجتماعية المعاصرة ، كما نرى فى روايات بلزاك وديكنز ومستر جاسكيل وآخرين . وأسف انطونى ترولوب ـ وكان أيضا من الواقعيين ـ لأنه لم تخترع حتى الآن وسيلة فونوغرافية لتصوير سلوك الناس بأجرومية لغوية ، وبدقة لا تخطىء فى الوصف بصدق (١٤) » .

وكما ذكر فان العلم قد اتهم (الفلسفة) أيضا بالاستدلال

---

(١١) Gustave Courbet رسالة الى جماعة من الدارسين وردت فى كتاب From the Classicists to the Impressionists.
تأليف Elizabeth Holt نيويورك ١٩٦٦ ص ٣٢٢ .

(١٢) وعلى الأخص أسلوب التصوير عند Gaspar Friedrich الذى يركز على المناظر الطبيعية الغامضة المنغمرة فى الضباب . ولقد بدأت تختفى من ألمانيا بعد حوالى سنة ١٨٣٠ ، وتتحول الى أسلوب أكثر طبيعانية .

(١٣) Du principe de l'art — Pierre-Joseph Proudhon.
باريس ١٨٦٥ ص ٢٨٧ .

(١٤) استشهد بها Wilbur Cross فى كتاب The Development of the English Novel ماكميلان ـ نيويورك ١٨٩٩، ص ٢٢٣ .

الخاطئ . واعتبر هـذا الأثر بحق أصـل كل متـاعب البشر ، وهاجمت كل الكتب الرئيسـية فى المنهج العـلمى « القبليات » apriorism وتعنى منهجا فى التفكير يسبق المشـاهدة ، أو بلا براهين معتمدة على التجربة أو الاختبار ، وتترأس القبليات قائمة « المغالطات » أو أنماط الاسـتدلال فى كتاب جون ميل System of Logic ١٨٤٣ . وذكرت أسـماء ديـكارت وكولريدج والفلاسـفة الألمـان « الميتافيزيقيون المحدثون » على رأس أولئك الذين اعتمدوا على هـذه القبليات . ووصف ميل فى كتاب System وهو من أهم المراجع ، المذهب المقابل « أى الذى يستمد كل المعرفة من التجربة » وزعم أنه قد بدأ يشق طريقه ضد النظرة القبلية للمعرفة الانسانية (وسميت أيضا المذهب الألمانى الكلوريدجى) فى الجامعات ودوائر المفـكرين الأحرار ، وبالمثل قال برنار الذى أسمى كتابه : مقدمة لدراسة الطب التجريبى (١٨٦٥) أن القبليات قد أعادت للحياة الشبح القـديم للمذهب المدرسى ، وأجهد نفسه فقارن بينها وبين « العقل التجريبى » مقارنة غير منصفة . فالأول لا يبدأ فقط ، ولكنه ينتهى أيضا بفكرة منسوجة قبليا من عقل الانسان أو مستعارة من « مصدر لا عقلانى ما كالوحى والتقاليد والعادات . أو أى مصادر تعنتية للثقات » ، وفضلا عن ذلك ، فانهـا تخيلت فى زهو أن الفكرة موضع البحث لا تزيد عن اختلاقات من صنع العقل ، تمثل الواقع تمثيلا دقيقا :

« ومن جهة أخرى ـ فان التجريبى المتواضع يطرح الفكرة كسؤال ... ويواجهه لحظة بلحظة بالواقع اعتمادا على التجربة ، وهكذا يتقدم من الحقائق الجزئية الى الحقائق الأكثر عمومية ، دون أن يجرؤ على القول بأنه قد أدرك الحقيقة المطلقة » (١٥) .

والقول بأن التنوير الجديد قد تنكر للميتـافيزيقا لا يعنى أنه لم يأت بأية أفكار عن الطبيعة ، أو لم يبتكر نماذج لها . ولربما كان الشك العلمى أساسيا لعقيدة التنوير الجديد ، ولكن كان هناك بكل وضـوح حدود للشك . فقال كلود برنار : « علينا أن نشك . غير أننا لن نتخذ الشك غاية لنا » ، ويعنى أنه من المستحيل للعالم أن يستمر بغير بعض افتراضات عن الطبيعة . واعترف برنار فى احـدى المرات ، دون أن يلتزم الحذر (١٦) بأن مثل هـذه الافتراضات تؤلف فى الحق « يقينـا قبليا » ، وأكثر هذه الافتراضات أساسية ، واتباعا على نطاق واسع هى

---

(١٥) Claude Bernard ـ مقدمة لدراسة الطب التجريبى ـ ماكميلان ١٩٢٧ . ص ٢٧ ، ض ٤٩ .

(١٦) نفس المصدر ص ٥٢ ـ ٥٤ .

« الطبيعانية » والحتمية . ولم تكن المادية قريبة من احتلال موقع أساسى فى الفكر ولكنها كانت اتجاها كامنا يتحفز للتصاعد فى منتصف القرن . وفى ألمانيا على الأخص . ومع هذا ، وسواء أضفنا المادية الى التنوير الجديد أم لم نضفها ، فان طبيعته كانت بعيدة الاختلاف عن الطبيعة الرومانتيكية .

قد يعتقد أن الطبيعانية هى عكس طبيعة ما فوق الطبيعة عند كارلايل (١٧) وعلى أى حال كان هذا رأى أرنست رينان عنها فى كتاب مستقبل العلم (١٨٤٨) الذى ألفه فور تركه للمعهد الدينى St Suplice Seminary حيث كان يتدرب على القسوسية . وقال رينان ان ما فوق الطبيعة من الخزعبلات . وبعد أن ارتقى الذهن الانسانى الآن الى درجة العلم فانه قد تخلى عنها . ففى عالم الظواهر ثمة نظام وحيد يحكم كل شىء وهو « الطبيعة » . وبعد أن نبذ مسيحية شبابه فانه استعاد للطبيعة ما اعتبر فيما سبق فوق الطبيعة (١٨) » . أما برنار الأكثر نضجا من رينان الشاب والأشد حرصا منه ، فانه لم يرض عن القول بانه لا وجود لشىء خلاف الطبيعة ، فالوضعية أساسا « لا أدرية » . ولكن برنار لم يشأ الاعتراف كعلل قريبة من الظواهر باى شىء مشابه من بعيد للعلل الخفية أو القوى الحيوية أو الماهيات أو الله . وباختصار فانه رفض الاعتراف بأى شىء غير محدد . والواقع أنه كرس حياته لاستبعاد كل مثل هذه العلل من علوم الحياة ، بما فى ذلك الطب .

« فالعلم يرفض اللامحدود » والحتمية هى الدوجمة الأساسية لعالم منتصف القرن ، والخاصة الأساسية للطبيعة ، كما فهمت فى عالم التنوير الجديد : « علينا أن نؤمن بالعلم ، أى بالحتمية » . كما قال برنار مرة أخرى : « المبدأ المطلق للعلم التجريبى هو الحتمية الواعية والضرورية فى أحوال الظواهر (١٩) » . ومع هذا فقد ابتعد برنار وآخرون عن طريقهم لكى يفرقوا بين الحتمية والقدرية أو الضرورة . وكما سنرى لم تستبعد الحتمية بالضرورة حرية الارادة . ولابد أن يفهم ذلك على « ضوء الثورة ضد الوضعية » ، التى شبت متأخرة فى القرن ، عندما حدث هجوم على الحتمية ، اذ كان كل ما عنته الحتمية هو القول بسيادة حكم القانون فى الطبيعة فى مقابل الصدفة ، وان النتائج أو المعلولات تتبع العلل بانتظام نتيجة لأوضاع حتمية ، ومن ثم فان تنبؤات

---

(١٧) انظر ص ٢٢ .

(١٨) E.nest Renan مستقبل العلم ــ بوسطون ١٨٩١ ص ٤٠ ، ٤١

(١٩) Berrard, نفس المرجع (انظر ملحوظة ١٥) ص ٥٥ ، ٣٥ ، ٥٣

الطبيعة تعطى معرفة كافية بهذه الأوضاع ، ومع هذا فقد أدى هـــذا القول الى حدوث ايمان قوى لا بالعلم وحده ولكن ، وبأكثر عمومية ، فانه عنى أنه حتى اذا لم يكن الله فى السماء ، أو لم يكن معروفا ، فان البشر متأكدون ــ على أى حال ــ من أنهم يحيبيون فى عالم منظم ، يستطاع التنبؤ بأحواله ٠

ومن المفارقات أن تمتد جذور المذهب المادى العميق فى ألمانيا أكثر من أى مكان آخر ، وليس العلم بحاجة لأن يصطبغ بالصبغة المادية حتى اذا كان يتبع الحتمية ٠ واستسلمت نُظريات حديثة معينة بسهولة للنظرة المادية للطبيعة ، واحدى هذه النظريات هى نظرية جون دالتون ، التى أعادت احياء النظرية الذرية فى العقد الأول من القرن ٠ وأهم من ذلك ، قوانين المحافظة على المادة والطاقة ٠ والقانون الأول كما طرحه انطـوان لا فوازيه ، يبدو أنه قد وطد خلود « المادة » بأن بين استمرار بقائها خلال التغييرات الكيميائية ٠ أما القانون الأخير الذى عممه هيلمهولتس فى مقال من آيات العصر ١٨٤٧ فقد فعل الشىء نفسه فيما يتعلق (بالطاقة أو القوة) ٠ فقد أثبت ــ كما يبدو ــ ان الطاقة لم تخلق قط ، كما أنها لن تدمر على الاطلاق ، رغم كل ما تتعرض له من تحولات ، كما يحدث عندما يتحول الجهد الى حرارة ٠ فمجموع مقدار الطاقة الميسور لنا فى الكون ثابت لا يتغير ٠ وكان هذا القانون موجها أيضا ضد المذهب الحيوى ، لأن الحيوانات تتماثل مع الآلات ٠ وقد ثبت أنها تعتمـــــد على الطاقة الفيزيائية (كالغذاء أو الهواء) وليس على القوة الحيوية الداخلية : أنها تتزود من الخارج لكى تتحرك وتعمل ٠

Kraft und Staff « المادة والطاقة » ، كان هذا فى الواقع عنـوان كتـاب شائع نشر فى ألمانيا ١٨٥٥ ومؤلفـه هو لودفيج بوخنر Buechner وهو دكتور فى الطب والأخ الأصغر للشاعر الرومانتيكى جورج بوخنر (مؤلف تمثيلية فوتســيك المشـــهورة فى عالم الموسيقى أيضا) ٠ وكان عالم الحيوان كارل فوجت والفسيولوجى ياكوب مولشوت Moleschott من بين من ناصروا المادية فى خمسينات القرن ، وتبعا لما قاله المؤرخ المعاصر للحركة المادية فريدريش لانجه « ان طابع العصر كله قد بدأ يميل الى المادية » ابتداء من حوالى ١٨٣٠ ٠ ولقد تنبـــأ بهـذه النتيجة فى البداية بعض فرسان المثالية كفويرباخ على ســبيل المثال الذى لم يكن ماديا كاملا ٠ وما لبثت المادية أن صادفت أنصارا بين العلماء ٠ وكما سنرى ، فان المادية قد ازدادت انتشارا بعــد ظهور الداروينية ٠ ويعد كتاب لانجه عن تاريخ المادية ونشر ١٨٧٣ شاهدا على

الموجة التى استمرت متصاعدة للحركة فى هذا التاريخ ، وان كان لانجه نفسه كان مثاليا •

وتكشف عناوين بعض فصول من كتاب بوخنر الذى طبع ستة عشر مرة فى المانيا وحدها بين ١٨٥٥ و ١٨٨٩ ما حدث من انحراف أساسى عن مادية منتصف القرن هذه ، تمثل فى مسائل مثل « خلود المادة » و « خلود القوة » وثبات قوانين الطبيعة و (حرية الارادة) • وعنيت أغلب البراهين باثبات الدعوى المادية المعروفة من أجل طويل بأن العقل من نتاج المادة أو التركيب الفيزيائى للمخ • ومع هذا فقد كانت هناك اشارات خاصة الى قوانين المحافظة على المادة والطاقة ، عبر عنها بوخنر بقوله : ان الطبيعة و « المادة » مشتركان فى الوجود ، وان المادة والطاقة لا يمكن أن تكونا قد خلقتا ، ولكنهما أبديتان • وأنه لا وجود لشىء فى الطبيعة كالقوة الحيوية أو الروح أو النفس ، ويكشف الكتاب أيضا عن العلاقة الوثيقة فى عقل بوخنر بين المادية والقول بخضوع كل الأشياء للضرورة necessitarianism والافتقار الى حرية الارادة ، وكان بوخنر يأمل أن يساعد العلم الجديد على « انهاء سيطرة المذاهب الترانستدتالية (مذاهب العلو) التى ترفض التجربة » •

وينبغى عدم المغالاة فى تقدير هذه « المادية » • اذ كانت دائما مشوبة بخصائص بعيدة عنها حتى عند غلاة أنصارها من الألمان ، فمثلا كان بوخنر يتحدث بين الفينة والفينة ــ وكأنه أحد أنصار مذهب وحدة الوجود ــ • وكان مولشوت يبدو أحيانا مستعدا للاعتراف بأن المادة تسلك سلوكا مشكوكا فيه ، تماما مثل ما كان يسمى بالروح ، وكانت « الآلية » التى جسمت فكرة الحتمية أكثر محورية لتصور التنوير الجديد للطبيعة من المادية •

وهكذا استمر النموذج الآلى للطبيعة صامدا • وبالمناسبة ينبغى أن يلاحظ أن هناك نموذجا آخر هو النموذج التوليدى genetical الذى كان سريع التوطيد لنفسه بين العوام وبين العلماء أيضا • ولقد صورت الطبيعة فى صورة تاريخية فى مؤلفات متعاقبة لجيمس هاتون Hutton « ١٧٨٥ ــ ١٧٩٥ » وسير تشارلز ليل Lyell فى الجيولوجيا وجورج كوفير Cuvier فى علم الحفريات « ١٨١٣ ــ ١٨١٥ » وروبرت تشامبرز فى التطور (١٨٤٤) ولم يقبل الجميع النظرية الجيولوجية والبيولوجية التاريخية الجديدة ، وتسبب كتاب تشامبرز Vestiges of Creatior وهو كتاب علمى من تأليف أحد هواة العلم فى احتدام القتال بين العلماء بما فى ذلك الشاب توماس هنرى

هكسلى · ومع هذا فعند منتصف القرن ، بدأت فكرة التطور تلوح فى الأفق وتشهد بمدى ذيوع كتاب تشامبرز ، كما بينت آنفا ، فلم يكن عالم التنوير الجديد تطوريا راديكاليا ، فى ناحيـــة أفكاره عن الطبيعة ـ على أقل تقدير ـ ومع هذا فقد ساعد هو أيضا على تمهيـــد الطريق لداروين ·

فى مقدورنا التعرف على عدد من الاتجاهات المصاحبة فى النظر الى الطبيعة ، نستطيع أن نفرق بينها وبين نماذج الطبيعة · ويبرز أحـد هذه الاتجاهات بوجه خاص لأهميته المتزايدة · انه الاتجاه البروميثى الذى ظهر عندما كان هناك نفر اتبع نظرة مالتس ، واستمر يعتقد أن الطبيعة شحيحة ، وأنه من المتعذر أن تنتج غذاء يكفى مواجهـة احتياجات السكان المتزايدة ، وكان من الصعب اتباع هذا الاتجاه تمشيا مع نظرية المحافظة على الطاقة · ويمكن النظر أيضا الى الطبيعة كمستودع ضخم للطاقة لا يفرغ أبدا ، أو على أنها تقدم وفرة تعادل ثروة قارون · والجملة الأخيرة مأخوذة من قصيدة لتنيسون ، وقالها عند افتتاح المعرض الدولى ١٨٦٢ · وعرضت فى هذا المعرض بين أشياء أخرى أحدث الآلات من آلات للحصاد والفلاحة والمغازل والعجلات وللمحركات · ومن الحق أن الانجليز على عهد فيكتوريا ، وبخاصة الأدباء قد حاروا فى شأن الآلة · ومع هذا فقد تزايد الاضطراب فى عصر الصـــناعة فى الحـــكم على الآلات ومن اخترعوها ، والقائمين بتشغيلها · اذ أصبحت الآلة رمزا كبيرا لسيادة الانسان على جمادات الطبيعة · ولقد كان هذا عهدا من التاريخ ينظر فيه الى التكنولوجيا كشىء حميد باعتبارها تخدم أفضل مصالح الانسان ، وباعتبارها أخضعت الطبيعة لنفع البشر · ولقد عبر صمويل سمايلز Smiles الذى اشتهر بوجه خاص بكتابه الرائع Self Help « الارتكان على النفس » (١٨٥٩) ، لأنه جسم هذا الاتجاه البروميثى فى سيل متدفق من التراجم الشعبية للمخترعين والمهندسين ودعاة الارتقاء ·

دين الانسانية (*)

« من المستحيل أن يختفى الدين من الدنيا · وكل ما هناك هو امكان تحوله من صورة الى أخرى » لو أن سان سـيمون لم يقل هـذه

(★) يلاحظ أن بعض فلاسفة القرن التاسع عشر قد عبروا عن عدم رضائهم عن الدين السائد بجملة وسائل ، وظهر فلاسفة ينتقدون الكتب السماوية المقدسة نقدا قاسيا وجارحا، ولا يخفى ان المؤلف لا يرضى عن الكثير من هذا النقد ، ومن هذه الشطحات · وقد أعلن عن عدم رضائه بطريقة ذكية ، فبعد ان ذكر النظريات الآنفة الذكر بامانة علمية كبيرة ، اختار للفصل الأخير عنوان « النكسة » التى حلت بهذا القرن ، رغم تقدمه فى العلم لافتقاره الى مظهر هام لا غنى عنه وهو « الايمان » ·

العبارة . (ويقال انه قالها وهو على فراش الموت) لكان من الواجب أن يقولها لأنها أجملت نظرته الشخصية للدين . ونظرة التنوير الجديد أيضا . وشدد التنوير الجديد من هجومه على المسيحية كدين سماوى . وبفضل تجربة الثورة الفرنسية ، التى لم تصل الى نتيجة حاسمة ، كان التنوير الجديد أقل اهتماما بسحق الدين بقدر اهتمامه بنطويره (٢٠) . فلقد قدر الدين لنفعه الاجتماعى الى جانب مزاياه الاخرى . وهذا يفسر المحاولات العديدة ، التى أعقبت ظهور كتاب المسيحية الجديدة لسان سيمون ١٨٢٥ ، وفيه ابتكار لدين جديد يجمع فى الوقت نفسه بين المصداقية العلمية ، واشباع الرغبة السيكولوجية ، والنفع الاجتماعى . وانبعث من هذا المناخ دين جديد للانسانية يقترن عادة بأوجست كونت ، وان كان فى الواقع قد انتشر الى ما وراء صفوف الوضعية حتى ضم جماعات مختلفة كالراديكاليين الفلسفيين وشباب الهيجليين وعدد من الأدباء المميزين مثل جورج اليوت (٢١) . وازدهر هذا الدين أيضا وان كان فى صورة مقيدة بين السلالة الحديثة للقوميين الأحرار . ولابد أن يكون دين الانسانية قد بدا لأى مسيحى أو حتى لمؤلهى الطبيعة كأنه لا دين على الاطلاق ، بعد أن تخفف من الاله ، واقتصر فى نهاية المطاف على الانثروبولوجيا أو الايمان بالانسان .

واستمرت عملية تفكيك المسيحية : ففى أى جو وضعى ، يعتقد أن المسيحية تتعامل مع ما لا تستطيع أن تشاهده أو تراه ، ومن ثم فانها لا تكون علمية . وقد تشككت الوضعية أيضا فى الأخلاق ، لأنها كانت منشغلة — كما قيل — بعشق النفس (أى بالفرد وخلاصه الشخصى) ، ومعنية قليلا بالشعور الاجتماعى أو (الغيرية) . ومن المثير للاهتمام ، أن تتصور حركة « النقد الأعلى للمسيحية على أنها أسطورة

---

(٢٠) أجل — لقد تحدث شباب الهيجليين عن انتقالهم من عصر الدين الى عصر جديد للفلسفة ، الا أن « فلسفتهم » لم تنكر البته وجود « روح » أو « الجانب المقدس » ، على الأقل فيما يتعلق بالانسان ، والواقع ان David Friedrich Strauss . قد استعمل مصطلح « دين الانسانية » .

(٢١) يتعين أن ينظر الى دين الانسانية فى سياق التاريخ الشامل للاديان . واستمرت منظمات الكنيسة تقوم بدور اجتماعى فعال حتى الستينات والسبعينات ، وتنشد ولاء أغلبية الطبقة المتوسطة ، والطبقة العليا فى أوربا . ومن جهة اخرى — فان تمسك أبناء الطبقة العاملة بالمسيحية التقليدية — وبخاصة فى المدن الأنجليزية — اما كان لا وجود له ، أو كان يتضاءل تضاؤلا سريعا . وبذلك يكون دين الانسانية قد استمر يعد أهم « الأديان » العلمانية التى تستهوى المثقفين . ومع هذا فانه ازداد توطدا ، بعد أن اتجه المجتمع الى العلمانية .

وليس على أنها تدليس ، وان لا تراها مرضا باثولوجيا ، وانما كاسقاط نفسي أو « اغراب » : « لقد تحطم ايماني نتيجة للنقد التاريخي ، وليس من أثر المذهب المدرسي (الاسكولائية) أو المنطق (٢٢) » ويثبت هذا التصريح الذى جاء على لسان رينان في مذكراته أهمية الاتجاه الجديد في النقد التوراوى والدينى ، وكان رينـان يتذكر تجربته كطالب دين فى باريس ، ومروقه اللاحق من أتباع الكنيسة الكاثوليكية (١٨٤٥) لقد كان هذا النقد أكثر عمقا وتاريخية من النقد العقلاني للتنوير القديم • وكان جانب كبير من هذا الاتجاه من صنع الألمان ، واستقى النقد مقوماته الى درجة كبيرة من التاريخانية الرومانتيكية ، أى هردر وهيجل بخاصة ، ومن العلم أيضا • وفسر دافيـد فردريش شتراوس (الذى سـمى « ايزاقريوط الحديث ») حياة المسيح اسطوريا • فالاسـطورة نتاج اجتماعى وانعكاس فى الفولكلور لأفكار شعب يعيش فى مكان معين وزمان معين فى التاريخ • فلقد سجل الانجيل على سبيل المثال الفكر الشعبى Volksgeist للمسيحيين الأوائل • وفوق كل شىء فانه قد سـجل ايمانهم الوجدانى الموروث عن اليهود عن ظهور المسيح • ورغم أن هذه الاسطورة قد احتوت على حقيقة لا تناسب كل زمان ، الا انها احتـوت على حقيقة تمثل عصرها • وهكذا مثل شتراوس المسيحية كشىء مربوط بالزمان ، وانها قد تجوزت بالفعل • فلم تعد أساطيرها الخاصة صالحة للتطبيق ، الا أنها تمثل مرحلة هامة فى تقدم « الروح » • واتخذ بالمثل لودفيج فويرباخ ـ مستلهما هيجل ـ نهجا أكثر سيكولوجية ، وان كان كتابه الكبير عن ماهيـة المسيحية (١٨٤١) قد نظر الى الأديـان نظرة تاريخية • ويعنى فويرباخ بعبارته الشهيرة : «اللاهوت هو الانتربولوجيا» القول بأن الدين اذا فهم فهما صحيحا سيبين أنه صـدر عن الاسقاط النفسى ، ويمثل الطبيعة البشرية بعد موضعتها • فلقد خلق الانسان الآلهة عبر العصور على صورته ، من احتياجاته ومثله المتغيرة • واذا عبرنا عن ذلك بلغة أكثر هيجيلية قلنا ان الدين يمثل اغراب الانسـان عن نفسه ، ولكن بينما كان للاغراب الهيجيلى Entifromdung مفهـوم موجب ـ مثلما حدث عندما قال ان الروح تحتاج تجربة الاغراب الذاتى فى التيار الزمنى لتحقيق الوعى الكامل • الا أن اتباعه قد تصـوروا الاغراب دائما تصورا سلبيا • وكتب فويرباخ : « لكى يثرى الله لابد أن يظل الانسان فقيرا • وحتى يبقى الله هو الكل ينبغى أن يكون الانسان

---

(٢٢) Souvenirs d'enfance et de jeunesse — Ernest Renan. (١٨٨٣) الفصل الرابع Le Seminaire d'Issy.

لا شيء » (٢٣) • ومن ثم فبمجرد أن ادرك الانسان أن المسيحية وهم ، أو اسطورة ـــ وكان هذا من نتائج الاغراب الذاتي ـ كان هذا هو أفضل ما فعل الانسان ، لأنه تمكن على التو من الاتيان بدين أسمى أو بفلسفة أسمى •

والدين الأسمى هو دين الانسانية • وفى تصـــور كونت لهذا الدين ، أصبحت الانسانية الجماعية هى الاله الجديد ، وسماه كونت « الكائن الأسمى » أو « الكينونة الأســمى » التى لم تك على الاطلاق مماثلة للكينونة اللامفهومة للمسيحية أو للطبيعة المؤلهة التى لا يسمح وجودها بأى برهان أو حتى بالمقـارنة بأى شيء حقيقى • ولم تـكن « الكينونة الأسمى » شيئا فوق الطبيعة أو شيئا مطلقـا • فطبيعتها نسبية ، وبهذه الصفة فانها قابلة للنمو والسمو • ومع هذا يعتمد نموها على أفعال البشر التى حلت فيها المشاعر الاجتماعية محل عشق النفس ، ومن هنا فان كنيسة كونت ، التى لم ينضم اليهـا أحـد ستبتكر أعيادا للقديسين لتكريم أناس كالفنانين والحكام والعلماء وما أشبه ، من أولئك الذين كرسوا حياتهم طوال التاريخ ليس للعبادة فقط ، وانمـا لكى يندمجوا فى هذه الكينونة الهائلة ، يعنى الانسانية فى أفضل أحوالهـا البعيـدة عن الأنانية ، وبذلك تتحقق السـعادة ، ويتحقق التقدم على الأرض (٢٤) •

وانتهى شباب الهيجيليين الى نتائج مماثلة ، وانما باتباع طريق مختلف • وعلى الرغم من أن هيجل نفسه لم يشارك فى صـنع دين للانسانية ، الا أنه وضع أسسه • فلقد سعى مثل الرومانتيكيين للتغلب على الثنائية ، ومن ثم فانه قد أخضع الله لتيـار الزمان ، وبذلك خلط العقل الالهى بالعقل الانسانى ، فالله بعد أن جرده هيجل من شخصيته كمطلق أو روح كامنة ، فانه ارتقى أو أصبح على وعى بذاته أو بالحقيقة فى جملتها • ويتحقق ذلك خطوة خطوة فى التاريخ واعتمادا على الفكر الانسانى • واعتقد هيجل أن التأليهية التقليـدية قـد نمت كاستجابة لتجريد الانسان وحياته الاجتماعية من قيمتها فى العالم القديم • وبعد أن يأس الانسان من حالته الأرضية خلق الله الترانسندتالى الساكن الذى

---

(٢٣) Feuerbach ماهية المسيحية Das Wessen des Christentumus, (١٨٤١) • الفصل الأول ، القسم الثانى ، وظهر كتاب « حياة يسوع » لأول مرة ١٨٣٥ ـ ١٨٣٦ •

(٢٤) Auguste Comte « نظرة عامة الى الوضعية » ترجمه الى الانجليزية J. H. Bridges لندن ١٨٨٠ ص ٢٤٥ ـ ٢٤٧ •

يقوم بدور الآخر ، وبينهما علاقة هي علاقة العبد بالسيد • ولكن الآن بعد أن تجاوز الانسان شقاء أحوال العالم القديم ، فقد غدا قادرا على أن يرى العالم نفسه كما هو فى الحقيقة أى كوجه من وجوه المطلق ، وبذلك يمكن التغلب على التباين الحاد بين الله والانسان . والمطلق بعد تعريفه بالكل المشخص الكلى ، فانه قد احتفظ بطبيعته وهويته عبر كل التغيرات فى الزمن • ولكنه أصبح لا يعى ذاته الا من خلال الوعى المتنامى للانسانية • وقرب أرنست رينان تصور هيجل عندما قال فى كتاب محاورات فلسفية أن الله (المثل الأعلى) سيتحقق من خلال بحث الانسان عن المعرفة ، وسأل أحد محاوريه : انك تعتقد اذن مثل هيجل أن الله ليس كائنا فى الحاضر ، ولكنه سيكون ؟ فكان الرد « ليس تماما ! المثل الأعلى موجود • انه أبدى ، ولكنه لم يتحقق بعد ماديا ، وسيتحقق يوما ما (٢٥) » •

واتخذ أتباع هيجل الخطوة التى أحجم هيجل عن اتخاذها ، فلقد حولوا الله الى انسان ، كما كان كونت يفعل فى فرنسا ، وأصبح الله عند شتراوس وفويرباخ فى النهاية انسانا ، بالطبع لقد سبق أن تحول الله فى المسيحية الى انسان ، أو الى المسيح وحده ، ولكنه عند شـــباب الهيجيليين قد جسد الله نفسه ــ كما يمكن القول ــ فى الجنس البشرى برمته • فالمسيح الحق هو الانســـانية ، التى آوت الروح فى نطاق نفسها ، ولكنها تموضعت وتبعثرت فى آلهة الأديان المتعاقبة ، حتى فى المسيحية ذاتها • وتمشيا مع ما قاله فويرباخ ؛ فانه حتى هيجل قد فرق بين الله والانسان : فلقد استعمل المطلق الهيجلى الفكر الانســـانى حتى يحصل على الوعى ، ولكن البشرية الآن ، وهى فى حالة اغراب عن نفسها حتى ذلك العهد ، ترى أن الدين « الله والانسان » ليسا مختلفين • وبذلك لم تبق أى نتفة من الترانسندتالية فى علم المسيحيات •

وقال فويرباخ : « ان التقدم التاريخى للدين يتلخص فيما يلى : ان ما نظر اليه الدين الباكر كشىء لموضوعى قد أصبح ينظر اليه الآن كشىء دانى ، يعنى ان ما كان يتأمل ويتعبد كاله أصبح يدرك الآن كشىء انسانى » (٢٦) •

وهكذا خلق شباب الهيجيليين دينا انسانيا جديدا (وكثيرا ما كانوا

---

(٢٥) Dialogues et Fragments Philosophiques — Ernest Renan. باريس (١٨٧١ ؟) ص ٧٨ •

(٢٦) Ludwig Feuerbach — ماهية المسيحية • ترجمه الى الى الانجليزية جورج اليوت (هاربر) ١٩٥٧ ص ١٣ ،

يفضلون تسميته بالفلسفة ، وان كان هذا ليس بصفة دائمة) مستندا على « الروح » التى وضعت الآن داخل الانسان نفسه .

ويرتكن دين الانسانية ـ سواء كان فرنسيا أم ألمانيا ـ على الاعتقاد فى عظمة الانسان ، أو على قدرة الانسان على صنع نعمته ، على أقل تقدير . والحق أن تقدير الطبيعة البشرية قد ارتفع قدره فى عالم التنوير الجديد برمته ، أى الى ما هو أعلى من التنوير القديم . بطبيعة الحال ـ هناك اختلاف كبير حول السمات الدقيقة للعظمة ، كما ازداد التوتر حتى فى نطاق مدرسة الفكر الواحدة ، بين التصورات القائمة على الكليات ، والتصورات النسبية . ومع هذا واذا تحدثنا بوجه عام ، قلنا أن التنوير الجديد قد اتجه الى تأليه الانسان بمعنى أنه نسب اليه ، أو الى الجنس البشرى ، ان لم يكن للفرد ، الكثير من الصفات والقدرات التى كانت وقفا على الله وحده، وأوضح فويرباخ ذلك بجلاء فى فاتحة كتابه magus opus . اذ كان عنوان الفصل الأول من كتاب ماهية الانسان هو « الطبيعة الأساسية للانسان » . وفى هذا الفصل ، فرق فويرباخ فى البداية بين الانسان والدابة . وهذه تفرقة هامة ، لأنه فى وقت متأخر من القرن سيمحى هذا الفارق ، أو يصبح مغشيا . فما يفرق الانسان عن الدابة هو الوعى ، وهو ما يعنى القدرة لا على العمل تبعا للغريزة ، بل على التفكير الواعى فى الآخرين ، وفى النفس أيضا ، والتفكير فى النوع ككل ، « واتخاذ الانسان نفسه موضوعا للفكر ، لا الطبيعة المحددة أو المتناهية ، وانما الطبيعة اللامتناهية » . ومكونات هذه الطبيعة اللامتناهية هى العقل والارادة والطبيعة والمشاعر . وسمى فويرباخ هذه الطبيعة بالأقانيم الثلاثة المقدسة للانسان ، وسميت هذه المكونات أيضا بالمهايا . وقال عنها فويرباخ انها تمنح الانسان القوة، وهكذا صادفت نرجسية منتصف القرن فى فويرباخ أبلغ معبر عنها :

« الوعى هو السمة المميزة للطبيعة الكاملة . وهو موجود فى حالات الكينونة المكتفية بذاتها والمكتملة فحسب . ويشهد بهذه الحقيقة حتى غرور الانسان . اذ يعد رضاء الانسان عن نفسه نتيجة ضرورية لا اختيارية لاكتمال هذه الصورة وجمالها . فالصورة الجميلة ترضى عن نفسها ، وتشعر بابتهاج ضرورى بذاتها عندما تتأمل هذه الذات . ويتحول هذا الرضاء الى غرور عندما يستاء الانسان من صورته باعتبارها صورته الفردية ، وليس عندما يعجب بها كنموذج للجمال الانسانى بوجه عام . ومن المناسب أن يعجب بها على هذا الوجه ، فهو لن يدرك أى صورة أجمل أو أجل من صورة الانسان » (٢٧) .

(٢٧) نفس المصدر ص ٦ و ٧ .

قبل أن نتابع الكلام عن ثالوث فويرباخ ، الذى مازال اسميا تماما ينبغى أن يلاحظ أنه افترض وجود طبيعة بشرية « أساسية » ، أى كلية ، وفعل الشيء نفسه الى حد ما كارل ماركس ، وأيضا وفوق كل هؤلاء جيريمى بنتام · وعلى الرغم من أن بنتام كتب مقالا فى الموضوع ، الا أنه لم يعر اختلاف المكان والزمان وتأثيره على الطبيعة البشرية أو التشريع أى اهتمام · اذ عنى به عناية ضئيلة · واستنتج بنتام - على غرار التنوير القديم فى الأغلب - فلسفة سياسية كاملة - كما فعل أيضا جيمس ميل - ما اعتقد أنه قوانين كلية لا تتغير للطبيعة البشرية : « لقد وضعت الطبيعة البشر تحت سيطرة سيدين : هما الألم والمتعة ··· الخ » غير أن هذه النظرة الكلية قد بدأت تفسح بالفعل الطريق أمام انثروبولوجيا أكثر دينامية حتى فى نطاق المذهب النفعى ذاته · فلقد تعلم ميل الابن - أن لم يكن ميل الأب ، من الرومانتيكية ومن كونت ، كيف يفكر تاريخيا - ومن ثم وعلى الرغم من أنه استمر يتحدث عن القوانين الكلية ، الا أنه قد ازداد تأثرا « بفكرة الطواعية غير العادية للطبيعة البشرية » (٢٨) والارتقاء المحتمل للقدرات الانسانية من أثر المكان والزمان · ويلاحظ هذا التوتر أيضا بين شباب الهيجيليين رغم « ماهويتهم » أى اتباعهم للـ essentialism وهى نزعة متطرفة من المثالية ، فلقد اعتقدوا يقينا فى ارتقاء الوعى الانسانى · وتماثل ماركس هو وفويرباخ وبنتام (الذى زجره فى مجالات أخرى ، ووصفه بأنه قمة التعصب) ، فسلم بوجود « طبيعة بشرية بوجه عام » أغرب عنها الانسان ، وكان ماركس تواقا للغاية للعودة اليها ، وتقترن بها « الطبيعة البشرية كما تتحور فى كل عصر تاريخى » (٢٩) ، وتتمثل الاولى فى الانسانية الأساسية للانسان ، أى الانسان ككائن اجتماعى حق ، وتتنوع الحالة الثانية ، بتنوع الأحوال الاجتماعية والسياسية ، التى قد تبدو فى صورة أنانية ، أو فى صورة التماس للنفع ، كما يحدث فى ظل الأنظمة الرأسمالية · واعتقد كارل ماركس بالطبع أن حركة التاريخ متجهة الى الشيوعية ، وتنبىء بنهاية الانسان الأنانى والاغراب ، واكتشاف طبيعة الانسان وماهيته استردادها ·

ويظهر الشعور - وهو من ظلال الرومانتيكية (أو الحب) - وهو من الاقانيم الثلاثة لفويرباخ فى كل قائمة تتحدث عن مكونات الانسان

---

(٢٨) Autobiography - J. S. Mill الفصل الخامس One Stage Onward. قال ميل انه استعار هذه العبارة من القانونى جون أوستين ·

(٢٩) استعمل ماركس هذه المصطلحات فى كتاب « رأس المال » راجع كتاب Marx's Concepts of Man - Erich Fromm) نيويورك ١٩٦١) الفصل الرابع ·

الأساسية على وجه التقريب . ففى البنتامية ، قيل ان حب الذات اللارومانتيكى هو الذى يحرك العالم ، ولكنه يعنى فى أقل تقدير نوعا من الأنانية غير المستنيرة ، لأنه اما يحقق آليا « أعظم سعادة لأكبر عدد » ، أو يستعمل بدهاء لهذه الغاية . ورغم كل هذا فان جون استيوارت ميل أيضا هو الذى دفع التركيز على الانتروبولوجيا النفعيـة للتحول من الأنانية للغيرية . ولقد رق قلبه بعد أن قرأ الرومانتيكيين ، ووسع ميل من تصور سعادة الفرد فجعله يضم التعاطف مع الآخرين . وهكذا اتجه الى الاعتقاد بأن « التعاطف طبيعى » وان كان أضعف من حب الذات فى هذه المرحلة بالذات من التاريخ . وكانت الحجة التى استند اليها هى امكان استبعاد الأنانية فى رعاية المؤسسات الحديثة من البشرية بالاعتماد على التربية . وينطبق هذا الحكم حتى على « القطيع غير المهذب » ومستخدميهم . وكتب ميل : « ان التعويق ليس من المقومات الانسانية للطبيعة البشرية » (٣٠) وكان بوسع ميل أن يتعلم هذا الدرس ــ ولعله تعلمه من جانب ــ من أوجست كونت الذى كان فى هذه اللحظة بعينها يدعو الى دينه الجديد المستند الى الشعور أو الغيرية . وكلمة الغيرية من ابتكاره ويستطيع دين الانسانية أن يتغنى « بالتقدم الرائع للانسانية وانتقاله من الشهوات البهيمية الى التعاطف المجرد من الأنانية » (٣١) وحتى شباب الهيجيليين ، فرغم ارتقاء عقولهم ، وغلبة اللهجة المتغطرسة على كتاباتهم ، الا أنهم تمرغوا فى حب البشرية . ووفقا لما قاله فويرباخ فان العلامة المميزة للانسان غير المغترب هى أن يكون قادرا على حب البشرية . وهو شعور مستحيل ، من ناحية ملموسة ، مادام المرء يحب الله . وقدم موسى هس التابع الاشتراكى لفويرباخ ، الملحوظة الاخرى بانه لكى تتحقق هذه الطبيعة الحقة للانسانية فلابد من القضاء على النظام الرأسمالى ، الذى تمتد جذوره الى الأنانية . ومن الحق أن ماركس قد قدم برهانا ضد ماكس شترنر قال فيه ان « الذات » هى أيضا مجردة ، وانها من نتاج نمط ما من النظام الاجتماعى ، وحث ماركس ــ خصوصا فى المقالات الفلسفية الباكرة ــ على تحرير الانسان من غربته عن أقرانه ، واستعادته لماهيته الحقة ، أو لكيانه النوعى ، وانتهت الأخلاقيات الطبقية عند ماركس الى أخلاقيات لا طبقية عمادها المشاعر .

والاقنوم الثانى من الأقانيم الثلاثة عند فويرباخ هو الارادة ، وقد

---

(٣٠) Autobiography - J. S. Mill الفصل السابع General View of the Remainder of my life. يعقب ميل هنا على امكانات الاشتراكية .

(٣١) Comte نظرة عامة الى الوضعية (انظر ملحوظة ٢٤) ص ٢٥١ .

أثار كثيرا من الخلاف • وليس من العسير ادراك السبب ، والناس من أصحاب التكوين العلمى للذهن يطالبون ـ طبيعيـا ـ بعلم للطبيعة البشرية • ويعنى الحصول على هذا العلم قبول الحتمية من أناس يعتقدون أيضا بقدرتهم على تسيير الأحداث • ولما كان الهيجيليون أصحاب استعداد للاعتقاد فى قدرة العقل على تحرير نفسه ، فانهم لم يشعروا بهذا التوتر شعورا حادا • وشعر آخرون به ، وبخاصة أولئك الذين انغمسوا فى معمعة العلم الوضعى مثل جون ميل ، الذى أقلقته المشكلة بغير حد • ورص ميل كل البراهين المؤيدة والمعارضة ، وانتهى فى آخر المطاف الى موقف وسط كان نموذجيا تماما • وحدثنا ميل فى البداية عن الضرورة الفلسفية التى دعا اليها أتباع أوين (صاحب اليوتوبيا) ولكنها كانت متضمنة أيضا فى سيكولوجية التداعى ، التى كان يرزح تحتها وكانها كابوس • ولقد سبق أن ركز والد ميل (جيمس) ـ وهو مؤلف لعدة كتب عن سيكولوجية التداعى ـ على سلبية الذهن ، وكان يزهو لأنه باكتشافه لقوانين هذه السيكولوجية ، قد استطاع أن يجعل العقل الانسانى منبسطا مثل الطريق من شارينج كروس الى كنيسة القديس بول (بلندن طبعا) ، وتمرد الابن ، نصير الحرية مستقبلا ، ضد هذه النزعة البيئية المتطرفة وهذه الآلية :

« لقد شعرت وكانه قد أثبت علميا أننى عبد عاجز تبعا لما تبين آنفا ، وكأن سلوكى وسلوك جميع الآخرين أحدثته فينا فاعليات خارجة عن سيطرتنا ، واننى مسلوب تماما من قوتى » •

ولكن ميل بوصفه رسولا للعلم ، ونصيرا ، الى جانب كونت وآخرين لظهور علم اجتماعى جديد ، فانه لم يكن قادرا على المسايرة الكاملة للنظرية المضادة التى تؤمن بدور الارادة ، ومن ثم جاء بحل وسط فى « نظريته الخاصة بالظروف » • واعتقد ان الضرورة من المصطلحات المضللة ، التى يسهل الخلط بينها وبين القدرية • واذا فهمت فهما صحيحا ، فانها تعنى مجرد مذهب العلة والمعلول عند تطبيقه على الناحية العملية الانسانية • وهذا قد أدى الى تخيل وجود قدر معقول من الانتظام فى هذه الناحية العملية ، وجعل بعض التنبؤ ميسورا • ونشبت المتاعب من دلالة المصطلح على « اللاتحكمية » irresitiblness ، التى ما كان ميل ليقبلها أيضا • وجاء حل هذه المعضلة أقرب الى اللغز : « لقد رأيت أنه رغم ان سلوكنا خاضع فى تكوينه للظروف ، الا أن رغباتنا قادرة على فعل الكثير لتشكيل هذه الظروف •• وبوسع ارادتنا أيضا عندما تؤثر على بعض هذه الظروف ان تعدل عاداتنا مستقبلا أو قدرتنا على

الارتغاب » (٣٢) • ويعتمد البرهان فى المقال الكبير عن الحرية كلية على الافتراض السابق لهذا النوع من الاختيار الحر المؤثر فى صياغة السلوك الانسانى ، وعلى التأثير فى الاحداث بالتبعية • فلقد تضمن السـطر الشهير الذى يقارن الطبيعة البشرية « لا بآله تبنى بعد الرجوع الى نموذج وانما بشجرة ، تنمو تبعا لميل القوى الداخلية التى جعلت هذه الطبيعة البشرية شيئا حيا » (٣٣) • ولقد طالب الفيكتوريون بكل من العلم والهيومانية (النزعة الانسانية) بالرغم من تعرضهم لموقف صعب يدفعهم الى الاختيار بين الحتمية أو حرية الارادة (٣٤) ، ومن المثير للاهتمام ، ان نسمع ما قاله كلود برنار عن الموضوع • فكما رأينا ، لقد وطد برنار الحتمية كأول مبدأ للعلم ، الا أنه فرق أيضا بين الحتمية والقدرية وأفسح المجال لحرية الارادة ، وكان برنار يتحدث – بطبيعة الحال – فى كتابه دراسة فى الطب التجريبى عن الضرورة البيولوجية ، « وليس الضرورة البيئية » ، على كل حال فانه اكتشف فى الكائنات الانسانية قوة حيوية La force Vitale وسماها ايضا Le pouvoir legislatif (القدرة على وضع القانون) ، التى تعد فوق المادة • فهى قادرة على التصرف فى المادة وتشكيلها (٣٥) •

ومع هـذا ففيما يتعلق بالمكونات الثـلاثة لفويرباخ (أو اقانيمه الثلاثة) فان التنوير الجديد قد تشابه هو والتنوير القديم فى اعلائه من قدر العقل • اذ يمثل العقل سواء أكان استنباطيا أو استقرائيا ، أو استنباطيا عكسيا أو تاريخيـا (جون ميل) نقديا أو ميتافيزيقا – الأمل الانسانى الأساسى للتقدم • وحول هـذه النقطة ، حـدث أعظم اتفاق مستطاع • وعلى الجملة ، لقد أسقط التنوير الانسـان اللاعقلانى من حسابه • فالعقل هو الراكب الراسـخ لفرسى الشـعور والارادة ،

---

(٣٢) فيما يتعلق بجميع هذه النقاط ، بما فى ذلك العبارة المستشهد بها من كتاب Autobiography تاليف Mill انظر الفصل الخامس من كتاب One Stage Onward وكتاب System of Logic الكتاب السادس (الفصل الثانى) •. Of Liberty and Necessity.

(٣٣) On Liberty - J. S. Mill الفصل الثالث Of Individuality

(٣٤) فمثلا ، كان Charles Bray من Corentry مفكرا حرا ، ومن علماء Phrenology يؤمن ايمانا متطرفا بالضرورة • واختلف هو وجورج اليوت حول هذه المسألة • ومن جهة اخرى ، فان Samuel Smiles ينتمى الى الطرف المقابل • فلقد قال : « انها الارادة أو رسوخ الهدف ، التى تيسر للانسان فعل أى شىء ، أو الحصول على كل ما يبتغيه عقله من أمان او انجازات » •

(٣٥) Principe de médicine experimentale - Claude Bernard جاءت ضمن Positivist Thought in France during the Second Empire (اكسفورد ١٩٥٩) ص ٨٠ •

ولقد بلغ هذا الاعتقاد فى الانسان العقـــلانى الأوج ــ ومن الغريب أن يحدث ذلك عند البنتاميين • ومن الميسرر حساب المقصد بحذافيره لهذه التركيبة من البنتامية والهدونية (المذهب اليونانى القـــديم الذى كان يعتبر المتعة غاية الحياة) عقلانيا ، اذا اعتمـــدنا على الحســاب الأخلاقى الشهير لكل من خير الفرد أو المجتمع • ووسع كل من بنتام وجيمس ميل من قاعدة العقلانية حتى أصبحت تتسع للكثير وللقليل أيضـــا وتبعا لما قاله جون ميل •

« لقد اعتمد ابى اعتمادا كاملا على عقول البشر ، كلما سمح باحداث هذا الاثر حتى شعر كأن كل شيء سيكتسب اذا تعلم السكان جميعـــا القراءة ، واذا سمح لكل الآراء بأن تبلغ لهم شفهيا وكتابة ، واذا نالوا حق التصويت ، سيكون بوسعهم اختيار المشرع ، وستصبح الارادة التى اتخذوها ذات تأثير » (٣٦) •

وفيما بعد ، تولدت عند جون ميل شكوك خطيرة فى عقلانية الكثرة والاغلبيات البرلمانية والرأى العام بالتبعية • ورغم هذا ، فانه لم يختلف اختلافا أساسيا هو والمقدمات المنطقية الكبرى لأبيه ، فى نهاية المطاف على أقل تقدير • وبعد ذكر هذا التحفظ فاننا نقول ان ميل رغم ما غرس فى شبابه من مشاعر ، فانه نزع الى اثبات خور الحضارة الفكرية ، أو فى ميسورنا القول أنه توقف عن الاعتقاد فى قدرة العقل على النهوض بالافراد والمجتمعات • وعلى ضوء هذا الايمان ، الذى عرضه أيضاً ــ وان عــلى وجوه مختلفة ــ الوضعيون ــ والهيجيليون ، فلا عجب اذا استطاع مؤرخ مثل ليـــكى W.E.Lecky ان يؤلف كتابا يمجد الروح العقلانية فى أوربا The Rise and Influcnce of the Spirit of Rationalism in Europe فالعقل قادر على اكتشاف قوانين الطبيعة والمجتمع حتى ــ وكما أصر ميل ــ اذا لم تزد بعضها عن مجرد قوانين تجريبية » وفى وسع العقل أيضا أن يحدد الأهداف الصحيحة ويحث الناس بالنقاش والدليل على مناقشتها » •

ومما له أهمية أن لا يجيء فى هذه الكتب أى ذكر لشيء يمكن أن قارن بالخطيئة الأزلية • بطبيعة الحال هناك ، قدر كبير من الشر والمعاناة فى العالم ، كالفقر والمرض والظلم والاغراب • ولكن النقطة الاساسية هى عدم وجود شيء فى الطبيعة البشرية ذاتها لمنع الارتقاء ، أو للخلاص من هذه الاوصاب • ومن ثم ففى الوقت ذاته الذى كان فيه سيرن كيركجورد ــ وكان غريب الاطوار فى زمانه ــ يتوجع لحالة الانسان الغارقة عــلى الدوام فى الخطيئة ، كان دافيد شتراوس ينسب الخطيئة الى تنـــاهى

---

(٣٦) J. S. Mill - Autobiography الفصل الرابع • Westminster Review.

الانسانى (ومن حسن الحظ أنه مؤقت) كما نسبها فويرباخ الى حب الله (!) الذى يطرح من حب الانسان لنفسه ، ونسبها ماركس الى نظام اقتصادى بال . أما ميل نفسه فنسبها الى الجهالة ، وما يترتب عليها من اختيار خاطىء . وجاء هربرت سبنسر فنسبها الى تكيف الكيان الانسانى . وهكذا .. وعكس حتى اللاهوت المسيحى الى حد ما هذا التفاؤل كما تبين من التأثير العارم لنظريات ريتشل (٣٧) فى الجزء الأخير من القرن . ولقد رفض ألبرخت ريتشل ـ ومن المثير للسخرية أن يكون لوثريا يعنى بروتستانتيا ـ مذهب الخطيئة الأزلية ، واستعاض عنها بما سماه (مملكة الخطيئة) التى لا تتولد عند الطفل الذى يكتشف عنده حافز غير محدد نحو الخير ، ولكنها تتولد من العادات والمحاكاة والاستعمال الخاطىء لحرية الارادة ـ فالشر يقبل العلاج وهذه هى رسالة التنوير الجديد . وقال ميل فى كتابه Utilitarianism (١٨٦٣) « لا أحد يستحق رأيه الالتفات ، يتشكك فى أن أغلب الشرور الموجبة الكبرى فى العالم تقبل الازالة فى ذاتها ، ويمكن قهرها اذا اعتمد على العناية والجهد الانسانى » . ووصف دافيد شتراوس الجنس البشرى فى مصطلح أكثر ميتافيزيقية بأنه الصنف « الذى لا خطيئة له » وربما استمر الدنس عالقا بالفرد ، ولكنه شيئا فشيئا سيختفى من الجنس البشرى عندما تصبح الروح المتناهية على دراية بلا تناهيها (٣٨) .

الحــرية

من ناحية ، يفسر دين الانسانية لماذا اتخذ السؤال الاجتماعى مثل هذه الصدارة فى فكر التنوير الجديد . فالمجتمع كما لاحظ ماكس شتيرنر ، بتبصر ، عبارة « عن طيف جديد وعن كائن أسمى جديد » حل محل الاطياف القديمة ، أو الآلهة التى لم يعد الناس يؤمنون بها (*) .

---

(٣٧) Ritschl (١٨٢٢ ـ ١٨٨٨) . وقد شغل على التعاقب منصب أستاذ للاهوت فى بون وجوتنجن . وبالمقدور الاهتداء الى جوهر تعاليمه عن الانسان فى الجزء الثالث من كتابه : Rechtfertigung und Versoehung (١٨٧٤) .

(٣٨) Utilitarianism — J. S. Mill الفصل الثانى

حياة يسوع (١٨٣٥ ـ ١٨٣٦) استشهد بها Hugh Ross Mackintosh فى كتاب Types of Modern Theology لندن ١٩٣٧ ص ١١٩ .

(★) ستتكرر هذه العبارات كثيرا فى الكتاب وهى تمثل آفة العصر . وقد كان بالاستطاعة حذفها ، الا أن هذا الاجراء يسىء الى المعرفة أكثر مما ينفعها . فالمفروض ان القارىء انسان راشد يفهم كل عبارة بالرجوع الى سياقها . ولا يصدر حكما على الكتاب الا بعد أن يكمل قراءته . ولعل النشر الكامل يساعد على تعريف المشتغلين بالدعوة الدينية جميع الأفكار السالبة التى شاعت فى القرن التاسع عشر بوجه خاص ، وينتظر ان تتكرر فى جميع البلدان التى ستمر بتجربة مماثلة لتجربة الأوروبيين لها فى هذه الحقبة .

• ومن بين الاخلاف الفكريين لماكس شتيرنر فى المانيا ، قام فويرباخ مثـــلا بالمناداة « بدين للسياسة » يتكيف وحاجات العصر الراهن • ويتضـــمن برنامجاً للنهوض الاجتماعى • وكان هذا حقا هو الدافع الرئيسى لحركة شباب الهيجيليين • فهم لم يكتفوا بتحويل الدين الى فلسفة ، ولكنهم أرادوا وضع تفسير جديد للفلسفة ذاتها ، وكتب موسى هس معارضا هيجل فى مقاله بعنوان Philosophie der Tat (فلسفة العمل) : ليست الكينونة وانما العمل أول ما نعنى به وآخر ما نعنى به « لقد حان الوقت كى تصبح فلسفة الروح فلسفة للعمل الاجتماعى » (٣٩) وفى فرنسا ، وفى الوقت نفسه أعطى كونت الأسبقية فى نسقه لعلم الاجتماع وقامت بالشىء نفسه البنتامية ، التى كانت أساسا فلسفة اجتماعية ، ليســت معنية على الاطلاق بالدين أو الميتافيزيقا ، ولكنها معنيــة باعادة التنظيم القانوني والسياسى •

ورغم ان شتيرنر قد زل عندما استعمل كلمة اطياف ، الا أن الفكر الاجتماعى للتنوير الجديد يستحق الاشادة لمحاولته ان يتخذ طابع العلم، وأن ينشىء «علما للاجتماع» كاملا بالفعل مدعما بالقوانين والقيم التكهنية. أما اى نوع من العلم يتعين ان يكون مثل هذا العلم فمسألة تســـتحق النقاش • ولقد نوقشت : هل يكون استنباطيا أم استقرائيا ، وأية نظرة ــ ان وجدت ــ يتخذها حيال التاريخ ؟ والعلم البنتامى استنباطى يستنتج على غرار اقليدس فى علم الهندسة مبادىء للتشريع من القوانين الكليـــة المفترضة للطبيعة البشرية • وتمخض ذلك عن ظهـــور نظرية للمجتمع ساكنة حتى وان كانت تبغى الاصلاح • فهدفها هو تمكين المشرعين من « صياغة قوانين لبلد أو آخر » وشعر جون ميل بالاحباط من هذه النظرة• وجمع المنطق الذى وضعه فى كتابه عن المنطق وتوسع فيه فبين روحى المنطق والتاريخ • فأولا ــ وكما رأينا ــ لقد اعتقد ميل ان السيكولوجية البنتامية مفرطة فى البساطة • ولقد فرق أيضا بين القوانين التجريبية والقوانين « العلية » الحقة • فلما كانت المســـائل الانسانية جمة التعقيد لذا تعـــد التعميمات التقريبية وحـــدها ممكنة ، فى حـــالة الظواهر الاجتماعية •

ولكن الأهم هو أن جون استيوارت ميل قد تعلم ، لا سيما من كونت ومن كولريدج أيضا ، والمؤرخ الفرنسى ميشليه ، كيف يفكر تاريخيا ،

---

(٣٩) From Hegel to Marx : Sydney Hook نيويورك ١٩٣٦
تذكرنا كلمات هس بالقول المشهور لماركس : « الفلاسفة قد فسروا العالم • أما القضية الحقيقية فهى كيف يغيرون العالم »

وتضمن علم الاجتماع عند كونت قانونا ديناميا وكذلك قانونا آخر ستاتيكيا ـ وهو ما يعنى على حد قول ميل « موضوعا تقبل خصائصه التغير » وباين ميل علم المجتمع والتكرارية فى النظام الشمسى التى يلاحظ فيها التكرار الدائم لنفس المجموعة فى نظام لا يتغير » وعلم المجتمع أقرب الى مبدأ الحركة فى الميكانيكا أو للحياة فى علم البيولوجيا • فليست خصائص الأفراد وحدها تتغير • ولكن خصائص الاغلبية ليست متماثلة فى مختلف العصور » (٤٠) وعلى الجملة لقد اتضح ان الاتجاه يرمى الى الاهتداء الى نظرة الى المجتمع أكثر تاريخية وتمثلا للارتقاء • ولعل هذا يصبح بوجه خاص عن ألمانيا ، بلد التاريخانية ، والمدرسة التاريخية فى القانون • فمثلا كان ـ ماركس من المغرمين بالمنهج التاريخى ، ووضع فكرة بالغة التعقيد عن النمو الاجتماعى •

ولربما اعتقد ان المضمون الفكرى للفكر الاجتماعى قد بدأ بمشكلة اعادة البناء • وكان هذا على أقل تقدير هو ما تصوره عدد لا بأس به من المعاصرين لفترة ما بعد ١٨١٥ • فعلى اى اساس يعاد بناء المجتمع : الحقوق الطبيعية أم النفعية أم التاريخ أم نظرية العمل فى الملكية • وزادت أهمية هذه الفكرة الاخيرة ، بعد أن تضاعفت النظريات الاشتراكية وهكذا ؟ وسؤال آخر هو ما هى أنواع الحرية التى تباح أو مقدارها ؟ وما هو الأكثر حقيقة : الفرد أم الكنيسة أم الدولة أم الأمة أم الانسانية • ولا يستبعد حتى ان تكون طبقة اجتماعية بالذات ؟ •

وازدهرت الفردية بصفة رئيسية بين الانجليز الليبراليين ، وان لم يقتصر ذلك عليهم • وجاءت اشد بياناتها تطرفا من جماعة الشباب الهيجيلى ويعد كتاب Ein Einzige und sein Eignthun (١٨٤٥) وهو لماكس شتيرنر ، وهو من كلاسيكيات الفوضوية الختام النهائى المحتوم لجيل من الفكر المتجه لتحطيم الأوثان • ونادى اشتيرنر بعبادة الذات بعد أن استبعد كمجردات كل المثل العليا كهيومانية فويرباخ ، والمطلق عند هيجل • فيتعين على الانسان أن يكف عن اغراب نفسه ، وان يحدد موقفه تبعا لحقيقة الوحيدة ، أى ذاته الفذه Die Einzige وبذلك يشعر بأنه قد تحرر من كل سلطان بما فى ذلك المجتمع • ولم يذهب جون ميل الأكثر تمثيلا للعصر البورجوازى بعيدا كهذا • ومع هذا فانه لم يستسلم لأحد

---

(٤٠) System of Logic — J. S. Mill الكتاب السادس الفصل العاشر •

عندما دافع عن الحرية الفردية . ولقد شب ميل فى جو من الروح الفردية التى تشبه الأفراد بالذرات . وتمشيا مع ما قاله بنتام الذى أراد اخلاء الميدان من كل العوائق لكى يفسح الطريق أمام انجلترا الصناعية التقدمية فان الفرد وحده هو الحقيقة ، أما الدولة « فكيان خرافى » فما هى اذن مصلحة المجتمع؟ « انها حصيلة مصالح الأعضاء المتعددين الذين يتألف منهم المجتمع » ومن الحق ان بنتام قد ترك مجالا للرافضين عن طريق التشريع حتى يحصل على « هوية مصطنعة » للمصالح الفردية فى المجتمع . ومع هذا وكما اشار هاليفي ، فان هذا الجانب من البنتامية قد تعرض للنسخ نوعا فى « فلسفة مانشستر المسيطرة » التى استعادت كاملة الهـــوية الطبيعية لادم سميث وبالتبعية مبدأ Laissez-faire (٤١) وبدت هـذه الحالة لماتيو ارنولد فيما بعد اشبه بالفوضى « كما انها اقلقت جون ميل الذى أحس بالحاجة أكثر من بنتام الى تنقيح هذا الاصــطناع » ومظــالم المجتمع الصناعى ، لو دعت الضرورة . ومع هذا فان ميل لم يتخل عن الفردية ، وعلى العكس فقد تشدد فى دفاعه عنها وتناسبت قوة الدفاع مع ما جال فى خاطره من شكوك جاءت عن ديموقراطية المساواة . اذ بدت له مهددة بطغيان جديد أسوأ « بالقوة » لأنها تهدد بفرض أصفاد الاطراد أو التوحيد المادى للبشرية الأشد وطأة من أنظمة الطغيان القديمة . وألف ميل On Liberty (١٨٥٩) ــ وهو فى هذه الحالة الذهنية ــ لكى يعيد سيادة الفرد : « اذ يعتمد كل تقدم فى المجتمع على التقدم نحو الحقيقة ، وتطبيقها ، لأن الحقـــائق الجديدة من اكتشاف الأفراد ، ومن ثم فعلى المجتمع ان لا يكتفى بالسماح للطبيعة البشرية « بان تتوسع فى اتجاهات متصارعة لا حصر لها » انما عليه أن يشجع ذلك ، لأن أى محاولة لكبح جماح هذا النمو الحر يقوم بها الرأى العام ، أو غير ذلك تعد محض هوس . هكذا قال ميل فى برهانه ، ودافع عن الفردية طبقا لمبادىء المذهب النفعى أكثر من استناده الى فكرة الحق الطبيعى ، ورأى ان الحرية أو بمعنى أصح حرية الفرد تعـــود بنفع اجتمـــاعى اكبر من كل من العـــدالة والمساواة .

واحال ماتيو ارنولد ناقد المذهب الفردى الانجليزى فى كتـــابه Culture and Anarchy قراءه الى الفكرة المالوفة للغاية فى القارة الأوربية وفى العصر القديم عن الدولة . والحق ان هذه الفكرة أى فكرة الكل

---

(٤١) The Growth of Philosophic Radicalism - Ellie Halévy. بوسطون ١٩٦٠ ــ ص ٥١٤ ، اقتبس هذه العبارة ، وهى لبنتام من An Introuction to the Principles of Morals and Legislation, (١٧٨٠) .

الجماعي ، الاعظم من مجموع مكوناته الفردية كانت أقوى فى القــارة الأوربية منها فى انجلترا ، ومثلت هذه المسألة صميم الخلاف بين ميــل وكونت • ولا يرجع ذلك الى ان ميل لم يع « وجود أى صالح أكبر من صالح الأفراد » وهذا ما قاله ارنولد أيضا ، ولكنه اعتقد ان كونت الذى كان ميل معجبا به كثيرا فى مجالات اخرى ، يهدد باقامة نظام استبدادى روحى وزمنى ، مماثل للنظام الذى اقامه اجناتيوس لويولا • وأيا كان ذلك • فلقد سمحت « سياسة كونت الموجبة » للفرد بحرية صــغيرة ثمينة • وسعى كونت لخوفه من الثورة ، وتشبها بما حدث فى القــرون الوسطى الى اقامة سلطة مزدوجة بأن يحل العلماء محل القسس ويحل أهل الصناعة والبنوك محل الملوك ، ولا ينبغى أن يحدث خلاف حــول « القوانين » العلمية وطريقــة توجيهها • فلقــد أكد حتى اللبيراليون الفرنسيون والجمهوريون الفرنسيون دور الســلطة اكثر من اقرانهم الانجليز • اذ وضع الفيلسوف جول سيمون ـ رغم أنه لم يحبذ قيــام الحكومات التسلطية ـ السلطة فى مقام الحرية ، وكتب يقول « ان نظرية الحرية هى نصف علم الاجتماع » فحسب » ويصح وصف كتــابه عن الجماعات Association بأنه المكمل والمصحح الضرورى لكتابه عن الحرية (٤٢) • والف سيمون نفسه كتابا بنفس الاسم La liberté ظهر فى السنة نفسها التى ظهر فيها كتاب ميل ، ويمكن مقارنة الكتابين، وانحاز كثيرون من الفرنسيين أيضا الى جانب الدولة ضــد الكنيسة ، وحاولوا وضع صيغة للمجتمع العلمانى La societé Laique ورغم أن المجتمع العلمانى قد وضع نظاما صارما لتنفيذ السيطرة الكنائسية على التعليم ، الا أنه لم يكن ـ بالضرورة ـ مجتمعا تسلطيا • اذ استطاع تصوره كنظام جمهورى أو ديمقراطى • ولقد جنح فى الممارسة العملية الى تعزيز سيطرة الدولة •

على أنه قد حدث فى المانيا ازدهار لفكرة الدولة فى أنقى مظاهرها• واذا توخينا الدقة ، قلنا أن الفكرة الألمانية مســتمدة من تربة مثالية وررومانتيكية ، لا تنتمي الى فكر التنوير الجديد • ومع هذا فينبغي أن

---

(٤٢) La liberté - Jules Simon. باريس ١٨٥٩ • الجزء الأول ـ تمهيد لقد حاول سيمون مثل أستاذه الفيلسوف التلفيقى الكبير فيكتور كوزان اتخاذ موقف وسط بين الفلسفة والدين ، وبين الثقات والحرية • ولما كان مؤمنا بالنظام الجمهورى ، لذا عارض الامبراطورية الثانية معارضة شديدة ، ويعد رجل الدولة والمؤرخ فرانسوا جيزو Guizot مثلا آخر لليبرالى الفرنسى ، الذى يناصر حقوق الأفراد ، ويعمل فى الوقت نفسه على احداث توازن معها بالتمسك « بالعقل العام » •

نـــوه هنا بعض الشيء بهذه الفـــكرة ، وعلى الأخص لما لها من أهمية لأوربا فى جملتها مستقبلا • وعلينا أن نخص ليوبولد فون رانكه بشيء من الانتباه فى هذا المقام • فعلى الرغم من ان هذا الجانب من فكر رانكه قد تعرض للتحريف الا أنه مرتبط ببعض الوشائج بالتنـوير الجديد ، لقيامه بالبحث عن علم للتاريخ ، ولتفضيله النظرة التاريخية كمـــدخل لمعرفة الحقيقة ، بالمقارنة بالنظرة الفلسفية ، ولولعه بالمشخص (وابتعاده عن التجريد) فعند رانكه مثلا « لا تعد الدولة حقيقة الا اذا اتسم وجودها بالتشخيص أى بالطابع الفردى والتاريخى » • ومع هذا فقد كانت لديه ميتافيزيقا سياسية ، وكما قال رانكه فى محاوراته عن السياسة التى كتبها ١٨٣٦ لمجلة Historisch-politische Zeitschrift : الـدولة « قـــوة روحية » وهى بمعنى ما تسبق الفرد ، وتستوعبه • ولها غاية اخلاقية وحضارية • وبدلا من ــ التراكمات العابرة التى تخلقها التعاقدات ــ ، فقد أدرك رانكه عوضا عن ذلك دور الدولة « كجواهر روحيـــة ومخلوقات أصيلة للعقل الانسانى • وربما أمكننى القول بأنها أفكار الله » «٤٣» •

ولن يستطاع فهم فكرة رانكه عن الدولة فهما صحيحا بغير اشارة لفكرة الامة الكامنة وراءها • فبوصفه مؤمنا بالفكرة القومية ، فان رانكه قد أصبح أكثر تمثيلا للفكر الأوروبى الاجتماعى العام • ولقد آمن بالفكرة القومية كل من جون ميل وبنتام رغم كل ايمانه بالعالمية ، وان كان هذا بعد الجمع بينها ــ بطبيعة الحال ــ وبين المؤسسات الليبرالية • واعتقد ميل أنه بوجه عام من الضرورى « أن تتطابق حدود الحكومات بطريقـة رئيسية هى وحدود القوميات » (٤٤) • وكانت هذه بالضبط نفس فكرة جوزيبى ماتزينى • وعلى الرغم من أن ــ الليبرالى ماتزينى قد دافع فى شبابه عن الفرد ــ من ناحية ــ وأفسح من ناحية أخرى المجال للانسانية ، الا أنه رأى القومية أعظم فكرة تجمع البشر ، أو تمثل تجمعات البشرية • ولقد استعار ماتزينى مصطلح التجمع association من سان سيمون : « ان بلدك هى رمز للرسالة التى كلفك الله للقيـام بهـا فى سبيل الانسانية » • وثمة ظلال من هردر عند ماتزينى ، الذى وسع من مفهوم ما كان مجرد فكرة حضارية عند هردر « حتى أصبحت تضم ، فى معناها

---

(٤٣) Politisches Gespraech - Leopold von Ranke الترجمة الانجليزية عنوانها A Dialogue on Politics جاءت ضمن كتاب بعنوان Leopold Ranke تاليف Theodore H. von Laue برنستون •

(٤٤) Representative Government - J. S. Mill الفصل السادس عشر of Nationality •

حقوق الأمم أو الشعوب لتقرير مصائرها » باستثناء أن ماتزيني قد أدان الاتجـاه ، وأيد مؤتمر فيينا • وثمة آثار من النزعة الانسانيـة لهردر Humanitaet في فكر رانكه أيضا • ولكن في أغلب الأحيان قد ابتعد رانكه عن هردر ، واتخذ موقفا في منتصف الطريق بين الأمة بمعناهـا الحضاري والأمة بمعناها السياسي • حقا ان رانكه لم ير وجود هوية بين الأمة والدولة ، الا أنه قد اقترب من ذلك • فالأمة الحضارية تجيء أولا في الزمان ، وهي نتاج قوى خفية ، أو روحية ، وليست من نتاج تخطيط واع ، والآن في المرحلة الراهنة من التاريخ ، فانها قد اتخذت شكلا سياسيا ، وان كان هذا لم يعن عند رانكه توحيد ألمانيا • ولما كان رانكه بوصفه مؤرخا على دراية حقيقية بالنواحي المتميزة في المواقف التاريخية ، لذا قنع بترك الفكرة القومية تعبر عن نفسها سياسيا في الدول الجرمانيـة القائمة • ورانكه مثل لاوروبي منتصف القرن ، الذي توقف الى حد كبير عن الاعتقاد في وجود قانون عام للسياسة ، والذي اكد عوضا عن ذلك تفرد « القوى العظمى » واختلاف كل منها عن الاخرى • ولقد ادرك رانكه مثلا الاختلاف بين الحضارة الالمانية وحاجة الالمان لاسـتبعاد الافكار الفرنسية حتى يحققون مصيرهم • وفضلا عن ذلك ، فليست القوميـة بالشيء الذي يطرح جانبا ، وفقا لمشيئتنا • وقال رانكه مرة أخرى في المحاورة :

« ان ألمانيا حية في قلوبنا • ونحن نمثلها شئنا أم لم نشأ ، في كل بلد نذهب اليه ، وفي كل مناخ ، فجذورنا ممتدة في أعماقها من البداية . وليس في مقدورنا ان نتحرر منها • وهذا الشيء الخفي الذي يسكن في الادنى وفي الأعظم ايضا وهذا الجو الروحي الذي نستنشقه له الاولوية على كل دستور » (٤٥) •

ان هذا النوع من الشعور القومي ، والذي كان قويا بالفعـل في العالم الرومانتيكي ، سرعان ما أصبح الفكرة الاجتماعية الاولى في أوربا ، عند الليبراليين والمحافظين على حد سواء • وكما قال احد الفرنسيين الذين كتبوا الى مجلة Revue de Deux Mondes (١٨٦٨) : لقـد الهبت فـكرة القومية وجدان معاصريه ، مثلما فعلت المعتقدات الدينية في القرن السادس عشر « وتتماثل الفكرتان في تغييرهما لوجه الأرض » (٤٦) •

(٤٥) L. von Ranke نفس المصدر (ص ١٦٥ ـ ١٦٦) •

(٤٦) Emile de Laveleye استشهد به George Weill في كتاب L'Europe du xix siècle et l'idée de nationalite (١٩٣٩)•

وبالمقارنة لم تكن فكرة « الطبقة الاجتماعية » كمبدأ منظم متماثلة فى قوة أثرها ، وان كانت هذه الفكرة هي الاخرى قد بدأت تنمو . فأولا — لم تكن الاشتراكية ذاتها قد وطدت اقدامها على خير وجه كحركة فى أى بلد أوروبى فى منتصف القرن . وثانيا لم يكن الفكر الاشتراكى ذاته قد تركز على الجملة على فكرة الطبقة أو الصراع بين الطبقات . وبطبيعة الحال — كان هناك نقد صارم للنظام الرأسمالى ، والفردية البورجوازية ، وتصور البورجوازيين للملكية . وبعد أن افترضت الاشتراكية الطبيعة الاجتماعية للانسان ، فانها نادت بثورة ثانية اعظم من الثـورة الاولى ، تستطيع أن تحول الملكية الى ملكية جماعية ، ومتساوية ، على نحو أو آخر ، وبذلك تتوطد العدالة الاجتماعية ، وليس مجرد العدالة السياسية . وعلى حد قول برودون (الذى كان فوضويا بالفعل اكثر منه اشتراكيا) : الملكية الفردية واللصوصية شىء واحد . وقال برودون مستعملا صورة منقحة لنظرية العمل والقيمة القديمة بوجوب اعادة الأرض الى المجتمع ، لأنها لم تنتج من العمل . وفى الصناعة الحديثة — من جهة أخرى — رأى برودون أن كل شىء ينتج من عمل الجميع ، ومن ثم فان الصناعة أيضا تنتمى الى جميع العمال . على ان برودون كان معتدلا فى الناحية العملية. اذ كان يأمل فى حدوث تعاون بين رأس المال والعمال يتحقق فى النظام الجديد . ولقد استمر الاعتقاد على نطاق واسع فى تلك الايام ، حتى بين الاشتراكيين ، بأن الجماعات الاجتماعية قادرة على التعاون سويا ضـــد العدو المشترك ، وهو فى هذه الحالة النظام « الاقطاعى » ، وان تحقق غايات مشتركة . واظهر الاشتراكيون ايضا تفاؤلا فى نظرتهم للطبيعة البشرية . اذ كانوا مازالوا خاضعين نوعا لسحر « فلسفة » القرن الثامن عشر ، التى أكدت دور الاقناع والاختيار ، ولعلها لم تدرك ادراكا كافيا الاحتياجات الحقة للعامل الصناعى الحديث . ولقد تحدث موسى هس — على سبيل المثال — عن الاشتراكى الحق « فقال ان الاخلاق اللاطبقية لها قيم تعبر عن الاحتياجات الخاصة ليس بطبقة واحدة . وانما عن احتياجات المجتمع برمته » . وتشابه هس هو وبعض الهيجيليين الراديكاليين الآخرين لانه وضع الانسان فى الصدارة . وعندما فعل ذلك اعتقد أنه قادر على مواجهة الانانية الكامنة فى النظام الرأسمالى . ولعل هذا الاعتدال يفسر — من جانب — لماذا اتجه ميل الى النظر الى الاشتراكية على أنها شىء حميد. فاذا امكن تحقيقها تدريجيا ، على نحو يتناسب مع تحسن الطبيعة البشرية واذا لم تتسبب فى ســحق الفــردية ، فانه ينــوى ان يناصرها فى المستقبل البعيد .

وكان فكر ماركس هو الاستثناء الكبير لهذه التعميمات . فهو يعكس

الاتجاه النضالى فى الحركة الراديكالية ابان أربعينـــات القرن التاسـع عشر • فرغم الافصاحات المثاليه الباكرة التى جاءت على لسان ماركس الا انه ردد نغمة اكثر واقعية عندما تحدث عن الطبيعة البشرية • فليست البورجوازية مهيئة (بالقوة) لحب الانسانية • ومن السذاجة الظـن بامكان اقناعها باستفراغ فائض رأس المـــال • ومن ثم فليس امـام البروليتاريا بديل آخر لتنظيم نفسها كطبقة ثائرة على الطبقة الحاكمة حتى تهتدى الى غاياتها العادلة ، واستعمال العنف اذا لزم الامر • ورأى ماركس « الطبقة » بمعناها الحرفى متغلغلة فى كل موضع تقريبا ، أى فى مقاعد السلطة السياسية ودوائر العمال وفى التاريخ عن بكرة ابيه ـ وليست الدولة ـ فوق الطبقة ـ كما يبدو ان البعض يتوهم • فالدولة فى الحق اداة لحكم الطبقة ، وتمثل الصالح الطبقى . وكما بين برودون : فان العمل هو الجهد التعاونى للطبقة أكثر من عمـــل افراد منفردين • وكشف التاريخ على أفضل وجه عما حدث من صراع طبقى للسيطرة على الأرض • والرسالة التاريخية للبروليتاريا هى النصر • وشعر ماركس ان رسالته الشخصية تدعوه الى الاشادة بهـذه الطبقة ، مثلما أشاد رانكه بالأمة ، وأشاد ميل بالفرد • ومن بين هذه الدعوات الثـــلاث ، احتلت الصدارة فى التنوير الجديد الدعوتان الثانية والثالثة (دعوتا رانكه وميل) وبوجه خاص دعوة ميل •

الجنة على الأرض

نظرات التاريخ مضمرة فيما قيل بالفعل عن « العلومية » وطبيعـة الانسان والمجتمع • وفيما يتعلق بمسألة التاريخ بخاصة ، كان هنـاك نفس الاتجاه للبحث عن القوانين ، ونفس التوتر بين الحتمية والحرية ، والتفـــاؤل العام نفسه • وهناك قليل من النقاط الاضافية التى تستحق الذكر •

أولها ـ التمركز حول العنصر والعرق والجنس ethnocentricism اذ كان ـ التنوير الجديد أكثر من التنوير القديم تمركزا حول أوروبا • وانعكس بقصد فى الافتراضات العامة عن تفوق الحضارة الغربية . أو الأوربية على باقى العالم • ومن الحق أنه قد استمر ظهور بعض التواريخ العالمية • ومع هذا فان ما عناه بوجه عام رانكه ـ على ســبيل المثال ـ بالتاريخ العالمى كان تاريخ القوى الأوربية العظمى Die Grossen Maechte وعلاقة كل قوى بالقوى الاخرى أو كيف استطاعت الدول العظمى بعد ان نهضت بشخصيتها الفريدة أن تضفى التشخص على القوى الميتافيزيقية •

وكان توماس هنرى باكل يتطلع بالمثل لكتابة تاريخ عالمى ، ولكنه اقتصر على كتابة تاريخ الحضارة فى انجلترا ١٨٥٦ ، وعلى تعقيبات عامة على بعض البلدان الغربية الأخرى • وفضلا عن ذلك ، فلقد قارن حضارتى آسيا وافريقيا بحضارة أوروبا مقارنة مجحفة • فقد رأى فى الحضارة الاوروبية وحدها قدرة العقل الانسانى على تعلم كيف ينتصر على الطبيعة، وان يسير قدما • وكانت هذه المقارنة العدوانية امرا شائعا • وعلى حد قول سير هنرى مين ، كانت هناك مجتمعات استاتيكية (ساكنه) وأخرى تقدمية • وتوقفت حضارات النوع الاول منذ مرحلة باكرة ، بما فى ذلك الصين والهند • ووصفت حضارة الهند بانها « الاستثناء » الذى تكشف عادة فى حضارة أوربا • وكتب مين (١٨٦١) ، فى وقت باكر فى كتاب : The Ancient Law

« ان ما يعنينا فقط هو المجتمعات التقدمية ، ولا شيء أكثر لفتا للنظر من قلتها • وعلى الرغم من الشواهد الهائلة ، فمن الصعب لأى مواطن فى أوروبا الغربية أن يقنع نفسه اقناعا تاما بحقيقة ان الحضارة المحيطة به هى الاستثناء فى تاريخ العالم •••• ولا خلاف أن القسم الكبير من البشرية لم يظهر على الاطلاق أية علامة تدل على الرغبة فى النهوض بالمؤسسات الحضارية منذ اللحظة الأولى التى تعرفوا فيها على هذه المؤسسات كاملة فى صورة خارجية بعد تجسمها فى آثار دائمة الى حد ما • وباستثناء قسم صغير من العالم ، ليس هناك دلائل على حدوث ارتقاء تدريجى بنظام القضاء • فلقد ظهرت هناك حضارة مادية، ولكن بدلا من أن تساعد الحضارة على نشر القانون ؛ فان القانون قد حد من انتشار الحضارة » (٤٧) •

ان كل المؤرخين الذين سبقت الاشارة اليهم ، وغيرهم كثيرون، كانوا يتطلعون الى كتابة تاريخ علمى • وهذا يعنى التطهير الكامل المطلق لكل اشباح الميتافيزيقا ، وتجاوز مجرد سرد الاحداث بالترتيب الزمنى والعمل على اكتشاف المنظمات والقوانين العامة للتاريخ • والروح المعتادة للميتافيزيقا واضحة فى كتاب ـ « الايديولوجية الجرمانية » ١٨٤٦ ، حيث نبذ ماركس الفلسفة الهيجيلية فى شبابها وشيخوختها على السواء باعتبارها لا تاريخية • ولعل باكل قد افصح على نحو افضل عن افتراضات

---

(٤٧) Ancient Law - Sir Henry Maine الفصل الثانى ـ انظر أيضا كتاب James Mill — History of British India (١٨١٧) ، الكتاب الثانى Of the Hindus» وفيه تعابير مثل أمهر حكومات أوروبا • « سكان آسيا الاقل تعلما وتحضرا » و « الشعوب الدارجة » •• وكثير من التعابير المماثلة •

هذا النوع الجديد من التاريخ . وعلى الرغم من ان ما هو معروف عن باكل ذاته ليس بالكثير ، الا ان كتابه قد صادف اعجابا ملحوظا ، فلقد تأثر به جون ميل ، بل وقرأه حتى ديستوفسكى . وكما فعل كلود برنار فى الفسيولوجيا ، وفى وقت معاصر تقريبا ، فان باكل قد زعم وجود « ناحية كلية » أو اطرادا يعنى حتمية فى احداث التاريخ . وتماثل باكل هو وبرنار ايضا عندما فرق بين الحتمية والقدرية . فليست الاحداث التاريخية نتيجة للصدفة ، أو لتدخل ما فوق الطبيعية . ان ما يحدد افعال البشر هو العلل الناجمة عن علاقتها بالأرض ، والتى يعترف بها فى حالات الكتل البشرية ، وان لم يعترف بها دائما فى حالات الفرد . واسمى باكل هذه الحالة بمذهب الروابط الضرورية . ولكن هذه العلل عقلية ، كما انها فيزيائية . فاذا كان الانسان يتحول بتأثير الطبيعة أى المناخ والغذاء والتربة والبيولوجيا : كذلك من ناحية أخرى ، فان الطبيعة تتحول من أثر الانسان ، وبخاصة من اثر « تطوير العقل لنفسه تبعا لما تحدثه التنظيمات من آثار عليه » . وعلى المؤرخين ان يتأكدوا أيهما اثر فى الأفعال الانسانية أكثر : العقل أم الطبيعة ، وفى أى اجزاء من العالم . وقدم باكل احصائيات للقتل والانتحار والزواج وما اشبه لكى يثبت انتظام هذه الأفعال ، ومن ثم امكان التنبؤ (٤٨) فى التاريخ . واختلف جون ميل هو وباكل فقط لاصراره على ان القوانين التاريخية يمكن ان تكون قوانين تجريبية وحسب . فهناك الكثير من المتغيرات فى التاريخ . كما ان البيانات عن الاحداث غير وافية ، وبخاصة عن المجتمعات المتقدمة ، بحيث يتعذر ظهور نوع النبوءات العلمية ، التى اعتقد باكل فى امكانها .

وفى الواقع ، ان القانون الاوحد ، الذى اتفق المؤرخون فى منتصف القرن على وجوده هو قانون التقدم . غير أن هذا كان من المعتقدات الكلية للعصر على وجه التقريب . وكتب استاذ فلسفة فرنسية ١٨٥١ : « لو كانت هناك فكرة تنتمى لعصرنا بالذات . فانها ستكون — على ما يبدو — فكرة التقدم اذا تصورت كقانون عام للتاريخ ومستقبل البشرية (٤٩) » . ووفقا لما قاله جون ميل فان التاريخ لا يعرض مجرد أمثلة للتقدم ، أو تغيير تقدمى ، وانما التقدم بمعنى التغيير للافضل . وكان ميل بفضل كونت على فيكو ، أى « فكرة التاريخ كخط منحنى

---

(٤٨) History of Civilization in England - Thomas Henry Buckle.
من الفصل الأول حتى الفصل الرابع .

(٤٩) De l'idée de Progrès - A. Javary. باريس ١٨٥١ — ص ١ .

أو تقدم على هيئة مدار فى وضع دائرى (٥٠) » ، فلم تمح الغـائية على الاطلاق الايمان بالنسبية التاريخية ، الذى انتشر فى تلك الايام ، واعتقد ان التاريخ يتحرك تجاه جنة ارضية سيسعد فيهــا الناس ـ ويتحقـق توافقهم ، فى الجزء الغربى من العالم على أقل تقدير ·

ولم يحدث اتفاق بين مختلف الافراد والجماعات ، واتخذ هــذا الاختلاف احيانا مظهرا جادا ، حول طبيعة وديناميه هذا الخط المنحنى، بل وحتى حول الطريق الموصـوف ، واعتقـد بعض فى لابدية التقدم ، واعتقد بعض آخر فى احتماليته ، وركز بعض على دور العقـل ، وركز آخرون على دور القوى الفيزيائية والمادية فى تحقيق التقدم · وكان الهدف عند بعض هو زيادة المعرفة ، وعند آخرين كان سـعادة العدد الأكبر ، والحرية الاكبر للأمة أو الفرد ، أو المساواة والاخلاقيات السامية ، أو ربما خليط من جميع هذه الغايات ·

وركز الهيجيليون على توسيع الوعى · فقال رينان فى قول هيجلى حسن : « ان التقدم تجاه الوعى هو اكثر قوانين العالم عمومية · اذ لـم تعرف الحقب الباكرة من تاريخ الكــون اى وعى · وبزغ الوعى ابان الأزمات التاريخية ، وقام العلم بمنحه القوة الدافعة · واذا كان العلم قد قضى على جنة ما فوق الطبيعة الا أنه يسر اقامـة الجنــة عى الأرض : « عنــدما يشــارك الجميع فى النـور والكمال والجمال ، والســعادة بالتبعية (٥١) » واتجه رينان الى الاعتقاد بأن التاريخ ربما تجاوز هدفه الانسانى ، وأنتج أنماطا أسمى من الانسان ذاته · وكما هو معروف ، لقد اعترض ماركس على هذا النوع من المثالية الالمانية ، كما تصور فى أرض تغمرها الغيوم ، وقال أن الوعى لا يحدد الحياة ، ولكن الحياة هى التى تحدد الوعى (٥٢) » وقصد ماركس بالحياة العــلاقات العـامة الاقتصادية التى يجد الناس أنفسهم فيها · فالناس يعملون وفقا لهذه العلاقات ، سواء كانوا على وعى بها أم لا · فالعامل الحقيقى فى التغيير الاجتماعى ليس الافكار ، أو العقل ، ولكنه الصراع بين الطبقات ، الذى خلقته الانماط الجارية فى الانتاج الاقتصادى والتبادل الاقتصادى · وكان ماركس على دراية فائقة بالحقائق الاقتصادية الجديدة فى أوربا،

---

(٥٠) System of Logic - J. S. Mill الكتاب السادس ـ الفصل العاشر ·

(٥١) Dialogues et Fragments Philosophiques - Ernest Renan. ص ١٨١ ـ انظر أيضا مستقبل العلم ·

(٥٢) Marx الايديولوجية الالمانية ـ وكتاب ماركس الشاب فى الفلسفة والمجتمع ـ) دوبلداى (١٩٦٧ ·

ومن ثم فقد هبط بفلسفة التاريخ الهيجيلية من السماء الى الأرض • ومع هذا فقد شارك الهيجيليين فى اعتقادهم وجود مصير تاريخي • لأن الجدل (الديالكتيك) فى التاريخ يعمل – بصلابة على تحرر الطبقات العاملة ، وتحقيق المجتمع اللاطبقى (٥٣) •

ونظر العقلانيون الانجليز ، رغم انهم لم يتناسوا العلل الاقتصادية، وغيرها من العلل البيئية الى العقل أو الذهن كعلة اساسية تحدد التقدم • وقال ميل بعد أن تمعن فى نظريات كونت وباكل : « ان التغييرات الفكرية هى أظهر عوامل فعالة فى التاريخ » وقبل « قانون » كونت للمراحل الثلاثة لانه أكد أهمية الفكر فى التاريخ والتقدم من التفكير اللاهوتى والميتافيزيقى الى التفكير الوضعى ، والذى جعل التقدم الاجتماعى أيضا امرا مؤكدا (٥٤) • وعلى الرغم من ان باكل قد ضمن العلل الفيزيائية ايضا ، الا أنه ركز على العقل ، الذى اذا تحرك ، فلن يوقف أى شيء تقدمه فى مواجهة البيئة الفزيائية ، والقضاء على التعتيمية . ويعنى باكل بالعقل أساسا الاستدلال العلمى الاستقرائى • وبمجرد اكتشاف الحقائق الأخلاقية أو السلوكية ، فانها لا تتغير ، أما الحقائق الفكرية ، فانها تتغير تبعا لروح الشك فى العلم التى تزود بالرافعة التى تبطل العمل بالوسائل القديمة للبحث ، كما حدث فى أوربا الحديثة ، والتى أدت الى القضاء على التدهور الدينى والحرب • وانتهى المؤرخ الشاب ليكى الى نتائج مماثلة تقريبا ، ولكنها أكثر حذرا بعد سنوات قليلة فقط • ففى كتابه History of the Rise of the Spirit of Rationalism in Europe (١٨٦٦) احتفى بانتصار العقلانية بعد ان عرفها بأنها وسيلة للفكر تتولد فى المجتمع بأسره • فلقد انتصرت على التعتيمية الدينية ، وأطاحت بالسحر والسحرة ، وقضت على الاضطهاد الدينى • وعندما انهت الايمان بالمعجزات فانها يسرت ظهور العلم الحديث • وفى الوقت نفسه اسف ليكى لتدهور روح التضحية بالنفس فى حضارة متزايدة النزوع الى

---

(٥٣) لا يبدو من الضرورى الاشارة الى أن فلسفة التاريخ عند ماركس لم تك حتمية بسيطة • الم يقل ماركس : « ان البشر يصنعون تاريخهم » ، والم يفسح المجال لدور الشخصيات العظيمة ، بما فى ذلك المفكرون مثل نيوتن ، ويعترف بدورهم فى التاريخ ؟ وكانت نظرته تتاثر بالظروف ، خصوصا المؤثرات الاقتصادية والاجتماعية ، التى ليست من الاختيار المباشر لهذه الشخصيات ، مما عرضهم الى اتباع سلوك ومعتقدات تساير الكتل البشرية • ولقد رفض انجلز صراحة ، « النظرية الطبيمانية للتاريخ » ، كما حال دون الاعتراف بقيام البشر بتغيير الطبيعة وخلق أحوال مستحدثة للوجود •

(٥٤) J. S. Mill — System of Logic الكتاب السادس الفصل العاشر والفصل الحادى عشر •

المادية ، وقال انها تسببت فى وصم العصر بالروح التجارية والسلوك السافل المجرد من البطولة (٥٥) . ومن بين العقلانيين ، لعل ميل قد توافرت له افضل نظرة للتقدم الفكرى . فلقد أدرك - كما أدرك ماركس - ان الناس قد وضعوا فى ظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية ايضا. وان نظراتهم وأفعالهم قد تكيفت طبقا لذلك . غير أن المعلولات قد تحدث رد فعل على « العلل » ، أى أن الكائنات البشرية قادرة بدورها على « اعادة تشكيل الظروف ، وصياغتها » . وما يسر ذلك هو قدرة الانسان على التفكير والتأمل . فالفعل الفكرى ينتج معرفة جديدة تقوم بدورها بتحقيق التقدم المادى والمعنوى والاقتصادى : وكما قلنا فيما سبق : ان هذا الاعتقاد يفسر سر تشبث ميل بالحرية . اذ يعتمد تقدم الحضارة على التفكير المتحرر ، ويتبع ذلك فى نظر ميل - وغيره من الليبراليين - ان التقدم ليس حتميا ، كما هو الحال عند باكل وهربرت سبنسر (اذ كان الاثنان من الليبراليين على طريقة (Laissez-faire وعند ماركس أيضا بل وعند رانكه (٥٦) .

قال جول كاستنارى Jules Castagnary صديق كوربييه وعضو الزمرة الواقعية الجديدة فى فرنسا انه بينما مجد الفن يوما الآلهة والابطال ، فان عليه الآن ان يكرس نفسه لتأليه الانسان ، وصور الانسان على أنه قد أصبح الان كامل الوعى بذاته وقال : « الى جانب الروضة المقدسة ، التى اقصيت منها فاننى سأشيد جنة جديدة .. فى مدخلها سأضع (التقدم) وسأجعله يمسك فى يده بسيف مشتعل - وسيقول للاله : « أنك لن تدخل هنا » . « وهكذا بدأ الناس فى تشييد المجتمع الانسانى (٥٧) » .

كان هذا هو اتجاه الايمان الحق للتنوير الجديد ، وشارك فيه على نحو أو آخر المنتمون لكل الفئات . وفى نهاية المطاف ، فانه قد ارتكن

---

(٥٥) History of the Rise and Influence of the Spirit - W. E. Lecky Of Rationalism in Europe (نيويورك ١٨٦٦) والجزء الثانى ص ٣٥٤ . كان ليكى فى السادسة والعشرين من عمره عندما ألف هذا الكتاب ، أنظر أيضا الى كتابه History of European Morale (١٨٦٩) . وفيه كشف عن احساس بالنسبية فى صورة أسمى .

(٥٦) الى جانب ميل ، فقد تشكك بعض الليبراليين الفرنسيين من أمثال ميشليه وادجار كينيه Quinet فى لابدية التاريخ ، رغم ايمانهم بحرية الارادة .

(٥٧) Philosophie de Salon de 1857, Jules Castagnary. استشهد بها Werner Hofmann فى كتابه The Earthly Art in the 19th Century, Paradise نيويورك ١٩٦١ ص ٢٦٣

على الايمان بالطبيعة والانسان • ولقد شارك فى هذا الايمان • بقدر ما حتى الاقتصاديون الكلاسيكيون ، الذين يظن عادة انهم متشاءمون •• وكان كل من دافيد ريكاردو العالم وصاحب النظريات الاقتصادية وعضو البرلمان يتحدث لغتين مختلفتين : فبصفته عالما اقتصاديا ، كان لا يعتقد فى وجود توافق طبيعى فى المصالح أو فى سلطة الدولة أى أنه كان يؤمن بالانسان ، وقدرته على خلق توافق مصطنع ، ومن ثم قال بأن هنـاك قانونا حديديا مسلطا على رقاب العباد ، قد حكم على اغلبيتهم بالعيش فى مستوى شظف العيش • ولكن عندما كان ريكاردو يخطب فى البرلمان كعضو فى الحزب فانه كان يتحدث بلهجة متفاءلة عن هوية المصـــالح الفردية ، وعن توقعاته ان تغدو أسعار الحاجيات « معقولة وعادلة » اذا تحققت بعض الخطوات التشريعية ، ويقول « ان انجلترا ستصل الى قمة الرخاء والسعادة التى لا تخطر ببال الانسان (٥٨) » •

قد يدفعنا التفاؤل التاريخى الى ان نلهث • ولم يكن رانكه يخشى القوة المتزايدة للدول الأوربية ، ولماذا يخشاها ؟ ففى مقال شهير يرجع الى ١٨٣٣ زعم وجود نظام اخلاقى فى الكون يضمن آليا التوافق بين القوى العظمى ، ويستعيد هذا التوافق اذا لزم الامر • وضمن هربرت سبنسر كتابه الأول Social Statistics فصلا عن Evanescence of Evil (محو الشر) وحاضر كونت عن الارتقاء التدريجى للطبيعة البشرية طبقا لنظريات لامارك عن الخصائص المكتسبة ، التى أعتقد أنها ستضمن ظهور دولة أكمل اجتماعيا ، واستعمل وينـوود ريد Winwood Read الرحالة فى عصر الملكة فيكتوريا والمؤرخ الهاوى نفس الصيغة التى استعملها كاستانارى فى وصف مصير الانسان تاريخيا فقال :

« ستتحقق الاسطورة الجميلة وسيسحق أورموزد (اله الخير) اهريمان (اله الشر) •• وستتحول الأرض ، التى هى الآن بمثابة مطهر الى فردوس • ولن يتحقق ذلك بفضل الصلوات والتضرعات ، وانمـــا اعتمادا على جهود الانسان نفسه ، والمنجزات الذهنية المماثلة التى رفعته الى مكانته الراهنة • فلقد استندت على التجربة والمشاهدة هذه المخترعات والكشوف التى رفعته برعاية الله فوق كل الحيوانات وتوجته ملكا عليها وسـيدا على العناصر ، ومتحكما فى البخـار والكهرباء ، وعندما نتيقن بالاعتماد على العلم من الوسائل التى تتبعها الطبيعة فى افعالها سيتيسر

---

(٥٨) - Ricardo. عند Elie Halévy المصدر السابق (ملحوظة ٤١) ، ص ٣٤٠ ـ ٣٤٢ •

لنا ان تحتل مكانها ، ونقوم بهذه الافعال بانفسنا ، وعندما نفهم قوانين الطبيعة سيكون بمقدورنا التنبؤ بالمستقبل (٥٩) » ٠

هذا الرأى وهو خليط من الرومانتيكية والعلومية ، يحمل ايمان التنوير الجديد بالتقدم ٠ ومن ناحية كبرى ، فانه حل محل الايمان الدينى القديم ، وجاء كعزاء ، واستطاع الحفاظ على أبناء الغرب حتى حل بهم الضيق والقلق من أثر التاريخ والدين ، وكان هذا ما حدث فى القرن العشرين ٠

---

(٥٩) Winwood Read فى كتـــــاب The Martyrdom of Man لندن ١٨٧٥ ـ ص ٥١٢ ـ ٥١٥ ٠ وبالمقدور مصادفة اشارة أخرى للجنة عند شباب الهيجيليين ، فمثلا قال دافيد شتراوس : « وهكذا لم تعد هذه الأرض ٠٠٠ وبوسعنا ادراك خيرات الحياة السماوية هنا والآن » ٠

كتاب Die Christlische Glaubenslehre واستشهد بها وليم برازيل فى كتاب The Young Hegelians ييل ١٩٧٠ ص ١١٨ ٠

(٤)

عالم التطور

كما لاحظنا من قبل ، لم يدرك جون ميل حقا أهمية تشارلز داروين على الاطلاق . وأثنى النصير الكبير للحرية على مستر داروين لأنه فتح « طريقا جديدا للبحث مبشرا وواعدا ، لن يستطاع التنبؤ بعواقبه » . ولكن وعلى غرار فرنسيس بيكون ، وما قاله عن كوبرنيك ، فلقد رفض ميل كتاب أصل الأنواع باعتباره أحد الفروض (١) الأخرى التى لم تثبت بعد . وخلال جيل من الزمان ، تحول الفرض الى عقيدة ، وأصبح مصطلحا « التطور » « والانتقاء الطبيعى » من بين المفردات المستعملة فى كل بيت . فلقد وضع الحكيم المتقاعد فى مدينة داورن والمدفون فى وستمنستر على بعد سنتيمترات معدودة من السير ايزاك نيوتن ، (ايزاك العظيم) بكل ثقة طابعه على عصر من العصور مثلما فعل حكيم وولشورب .

ويعرض العالم الداروينى ، الذى سندخله الآن الكثير من نفس قسمات عالم ميل : « العلومية » نفسها والطبيعانية التى تعلو العصر كأنها عقد بناء ، ونفس التفاؤل بقدر ما ، والواقع أن بوسعنا أن نراه مجرد امتداد أو تصب آخر من بصب التنوير الجديد ، باستثناء شيء واحد : فكرة التطور . على أن كل الاختلاف قد ارتكن على هذه الفكرة . وكتب فيلسوف فرنسى « ان النصف الثانى من قرننا (تطورى) . اذ حل مذهب وضعى دينامى محل الوضعية الساكنة الاقدم (٢) » . ولم يكن التغير فى النظرة تغيرا من حيث الكم وحسب ، ولكنه تغير فى الكيف أيضا .

---

(١) System of Logic - J. S. Mill الكتاب الثالث (الفصل الرابع عشر) .

(٢) Le mouvement idéaliste et la reaction contre la science — Alfred Fouillée Positive.

ويحتاج القول السابق الذكر الى بعض التخصيص · فيلاحظ أولا — أن نظرية داروين للتطور لم تؤثر تأثيرا متســـاويا على كل البلدان ، وقاومتها فرنسا أكثر من انجلترا وألمانيا · ففى فرنسا اتفق أنصار كوفير والوضعية السائدة على دفع العـــلماء الى التزام الحذر لفترة ما قبـل اصدار الحكم على أى نوع من نظريات التطور · ولم يصدق كثيرا العلماء الميالون للتطور فكرة الانتقاء الطبيعي . ولهذه الأسباب وغيرها ، لم ينتخب داروين عضوا فى أكاديمية العلوم بباريس حتى ١٨٧٨ · وحتى حين ذاك فان عدد أصوات المنتخبين كانت أقل من العدد القانونى · وذكر فى تبرير الاختيار أنه انتخب فقط لأنه يعمل مراسلا لقسم علم النبات بالاكاديمية · وعلى الرغم من كل هذا ، فان التطور قد خطا خطوات سريعة للأمام بين العلماء وعلماء الانتروبولوجيا بعد ١٨٨٠ ، رغم أن الفرنســـيين كانوا يفضـــلون تســـميته بالتحـــولية «transformism» ، وجنحوا بدافع القومية الى ايثار لامارك على داروين · ولاحظ أحد العلماء الفرنسيين ، الذى استمر يناهض التطور ، وهو يشعر بخيبة الأمل ١٨٤٩ : ان كل الحملات والنشرات تقول أن التحولية تسود حاليا « كوصية على العلم » ، وانها « تحظى بموافقة كل أولى الالباب،والعلماء الجديرين بهذا الاسم(٣)» ويناظر هذا البيان بيانات مماثلة لهكسلى فى انجلترا وأرنست هيكل فى ألمانيا ، فى الوقت نفسه تقريبا ·

ويلاحظ أن فكرة التطور ، سواء كانت داروينية أم غير ذلك ، لم تكن جديدة بأى حال · فاذا كان « فرض الارتقاء » ليس قديما قدم الجبال ، فانه على أقل تقدير يتماثل فى عمره هو وبوفون وهردر وشلنج وهيجل ، كما رأينا · وكتب هربرت سبنسر مقالا حوالى ١٨٥٢ فى هذا الشأن قارن فيه بين أسلوب التفكير الساكن ، وأسلوب التفكير الدينامى ، ودافـع عن التطور ضد المؤمنين بأن كل نوع قد خلق منفصلا عن الأنواع الأخرى · ومن الخير أيضا أن نذكر أنفسنا أن الدراية الشخصية بالعيش فى عالم يتغير بلا توقف قد تزايدت زيادة مطردة فى القرن التاسع عشر ، ولم تكن الدراية معتمدة على نظرية التطور · وقبل داروين بسنوات ، ودون رجوع الى سبنسر ، أعرب ماتيو أرنولد عن قلقه من الزمان مثلما حدث عندما قارن على سبيل المثال فى كتابه العالم الغجرى Scholar Gypsy بين « العجلة المريضة » فى الحياة المدنيـــة ، والاستقرار فى انجلترا العتيقة ·

---

(٣) Armand de Quatrefages. استشهد به Robert E. Stebbing فى الفصل الذى كتبه عن فرنسا فى كتاب The Comparative Reception of Darwinism

(٣) نفس المرجع

لماذا تبلى حياة البشر الفانية ؟
لأن حياتهم تدور من تغير لتغير
ولأن تكرار الصدمات مرة تلو الأخرى
يستنفد طاقة أقوى الارواح
ويجمد طواعية القدرات ٠

ولكن داروين أعطى دفعة للفكرة ، حددت معالمها ٠ فبعد ١٨٥٩ ، لم يقتصر الأمر على تغلغل فكرة التطور فى الفكر الأوربى ، ولكنها سادته، وأصبح من المستحيل تناول أى سؤال من الاسئلة الدائمة بغير اشارة الى التطور . فلقد اسقطت صورة راديكالية جديدة للطبيعة كدفقات(*) كونية ، ولكنها بلا مخطط ٠ وفتحت نظرية التطور جبهات جديدة فى الحرب بين العلم واللاهوت ٠ فلقد طوقت الانسان نفسه ، الذى كان حتى ذلك العهد معفيا الى حد كبير من الاشتراك فى عملية التطور ٠ وبذلك نبهت الى الأصل الوضيع للانسان أو أصله الحيوانى ، ووضعت معيارا واحدا للنظرة الدينامية الى المجتمع والحضارة ينطبق على كل الحالات ٠ وخلقت فى نفس الوقت تحيزا مؤيدا لدور الحرب باعتبارها قانون الحياة الاجتماعية والعضوية معا ٠ والى حد كبير وكنتيجة للثورة الداروينية ، بدا كل شيء تحت الشمس (بما فى ذلك الشمس ذاتها وتبعا لنظرية تطور الكواكب) فى تغير مستمر ٠ وتسببت هذه الفكرة فى ظهور شعور كبير بالضيق عند كثيرين ٠ وهذا أمر يسهل تخيله ٠ غير أنه فى العالم الداروينى ، تغلب التفاؤل على التشاؤم ، لأن النظرية الداروينية قد أكدت الدور الخلاق ، وقدرة الطبيعة فى أى مستوى على انتاج أشكال مستحدثة وأسمى ٠

ولقد أوضح هذا المعنى هربرت سبنسر ، الذى قد يظن أنه فيلسوف التطور ٠ ففى كتاب First Principles (١٨٦٢) ، الذى قدم « فلسفته التركيبية » الطموحة فى عشرة أجزاء ، وضع سبنسر مخططا « لكون كل ما فيه يتحرك » وهناك قدر من التوتر فى هذا الكتاب يفوق ما ظهر فى كتاب Social Statics ، وفيه حدد سبنسر قانون التقدم ٠ ولقد تأمل التناوب بين التطور والتحلل ، بل والتفكك ، الذى يحدث فى نهاية المطاف للكون من أثر استمرار مواظبة الحركة « والقوة » ، التى لا تسمح لأى شيء بالبقاء فى حالة استقرار بمجرد بلوغها الكمال ٠ ومع هذا ، فقد

(*) دفقة ترجمة كلمة Process ، وبخاصة فى فلسفة وايتهد ، التى سيجيء الكلام عنها فى الجزء التالى الذى سيصدر قريبا ٠ ولقد ترجمت هذه الكلمة جملة مرات على نحو غير مقبول ، فوصفت « بالعملية » ، « والعملية الصاعدة » و « التيار » ٠٠ الخ ٠

تركز جهد سبنسر على التطور · اذ يعتمد جانب من الحكم بالتحلل على ما نقوم به من تامل نظرى فى حالة ما . ومن ثم فاننا نعتقد أن حكمنا يسرى أيضا « على حقبة ما تتجاوز أقصى قدر يبلغه الخيال »·وفيما يتعلق بالحاضر ، أو المستقبل المنظور فان « قانون التطور » فى حالة صعود ويحيط بكل شىء ابتداء من النظام الشمسى حتى الانسان والمجتمعات التى بناها الانسان ، بالرغم من زعم النظرية حدوث انحلال ، وأن كل فرد مائت · وعرف سبنسر التطور بأنه حركة أو « تغير » من المتجانس الى متعدد الأجناس (فعلى سبيل المثال ، ما يحدث فى الجسم الانسانى من تزايد فى الفروق بين المهام التكوينية ، والمهام الوظيفية) ، ومن اللا محدد الى المحدد ، ومن اللا متماسك الى المتماسك (٤) · واستمرت فكرة التطور عند سبنسر تتبع مذاهب التقدم ، كما يبين من الأجزاء اللاحقة فى المذهب عن البيولوجيا وعلم الاجتماع ، والأخلاق · وعزز داروين اعتقاد سبنسر بأن التطور فى جملته بناء ·

حركة الكون

وصف توماس هنرى هكسلى الذى سماه داروين وكيله العام فى محاضرة من أواخر محاضراته ، وأهمها ، الطبيعة بأنها كون يتالف من دفقات cosmic process · وعنى بالكون بالمعنى الدقيق للكلمة الوجود بأسره ، بما فى ذلك عالم الانسان والاخلاق · ومع هذا ففى افصاحاته الاخيرة ، كان ماعناه هكسلى فى واقع الأمر هو ذلك الجزء من الطبيعة الذى لم يمسه الانسان ــ وبذلك تكون كلمة « كونى » مقابلة لكلمة horticultural أى مايضاف الى الطبيعة من كائنات حيوانية ونباتية. وتشير كلمة process (والتى ترجمناها بالدفقة) بطبيعة الحال للناحية الهيرقليطية والتطورية فى الطبيعة ، « وبذلك غدت أوضح خاصة للكون هى عدم ثباته · فلم يتخذ الكون مظهر الكيان الثابت بقدر اتخاذه مظهر الدفقات المتغيرة ، وفيه لا شىء يبقى على حاله باستثناء الطاقة المتدفقة والنظام العقلانى الذى يتخلله » · وتحدث هكسلى أيضا عن التنوع اللامتناهى فى الطبيعة « والصراع المهلك على البقاء بين الكائنات الحية » ، والمعاناة التى لم تكن مجرد مصاحب عرضى ، ولكنها مكون أساسى لحركة الكون ودفقاته (٥) ·

كانت هذه النظرة من الناحية الجوهرية هى نظرة داروين للطبيعة ·

---

(٤) انظر بوجه خاص الفصول الستة فى First Principles عن قانون التطور وتفسيره (xiii - xviii)

(٥) Evolution and Ethics - T. H. Huxley. (١٨٩٣) و Evolution and Ethics — Prologomena (١٨٩٤) ·

ولقد استغرق صنعها مائة عام ، فلا يخفى أنه قد تعذر ظهور هذه النظرة بغير أن تسبقها الثورة الجيولوجية • ويحتمل أيضا ، وانما بقدر أقل ، أن يكون للثورة البيولوجية التى ضمت بعض رواد مشهورين مثل بوفون ولامارك وجد داروين : ايرازموس داروين دور مماثل فى التمهيد لهذه النظرة • وعلى عهد داروين ، كانت كل مكونات النظرة الجديدة ، وكلها تقريبا ، قد أصبحت جاهزة ، وتناقش فى دوائر العلماء على نطاق واسع ، وان لم يرحب بها بالضرورة حتى العلميون • ومزج داروين هذه المكونات فى نسق واحد ، وزودها بأدلة مؤيدة دامغة ، ولكنه فعل ما هو أكثر ، فالظاهر أنه لم يكن قد قرأ ما فيه الكفاية من تاريخ الفكر التطورى ، ومن ثم فانه اعتمد بقدر كبير على مشاهداته ، وبخاصة تلك التى جرت فى أمريكا الجنوبية ، وجزر جالاباجوس ابان رحلته فى الباخرة بيجل (١٨٣١ - ١٨٣٦) ، وعاد الى انجلترا مقتنعا بقابلية الطبيعة للتشكل الى مالانهاية أو بتنوعها بغير حد • وتشابه هو ونيوتن ، لأنه خلص الى تفسير مستصوب لفكرته ، أو لكيف يجرى التطور • واذا لم نعتبره أول من اهتدى الى الانتقاء الطبيعى ، فانه أول من جعله محورا لنظريته فى التطور، ورآه فى صورته التقدمية الآلية ، ويشترك مع التنوعات البيولوجية فى الافراد لانتاج أنواع جديدة • وليس من شك فى أن داروين اما أن يكون قد أحدث هزة لمعاصريه ، أو أنه فى غضون بضع سنوات قد قلبت نظرياته النظريات الأقدم ، والنظرات المتعلقة بالطبيعة والمعتمدة على الدين •

ولم تتسبب الطبيعة عند داروين فى القضاء على تلك النماذج الخاصة بالطبيعة ، التى سبقت ملاحظتها فى نظرة التنوير الجديد (٦)، ولكنها على العكس قد عززتها ، بل وربما قد تكون تمادت فى هذا الشأن، وسجلت انتصارا « للطبيعانية » • وهو الاسم الذى اتجه المعاصرون الى اختياره فى وصف هذا الاتجاه ، وعرف شاهد معاصر الطبيعانية بأنها نظرة كاملة الى العالم ، تفصل الطبيعة عن الله وتخضع الروح للمادة ، وتضع قوانين لا تتغير تشهد بذلك (٧) • ولم يدع داروين أنه جاء بنظرة الى العالم ، ولكنه أقصى « التصميم » من الطبيعة ، ولقد انساق فى النهاية ، كما قال لنا فى سيرته الذاتية ، الى التنازل عن براهين وليم بالى (٨) ،

---

(٦) انظر ص ٦٠ •

(٧) Naturalism and Agnosticism - James Ward, (الجزء الأول ص ١٨٥) •

(٨) الأسقف Evidences of Christianity - William Paley وكتاب Natural Theology من الكلاسيكيات لبرهان « المخطط » فى الطبيعة •

والتى بدت لداروين يوما ما جامعة مانعة ، عندما كان يدرس فى كيمبردج . فلا يخفى أن المفصل الجميل لأية صدفة مزدوجة الصمام ، لم يكن من صنع كائن ذكى ، كما هو الحال فى مفصل الباب الذى صنعه الانسان . وفيما يتعلق بهذه الناحية ، فان عين الانسان ليست قريبة من الكمال ، كما اعتقد بالى أنها كذلك . وهكذا لم يعد البرهان الذى يرد الساعة الى الساعاتى (الله) يقنع داروين « يبدو أنه لا وجود لأى مخطط وراء تنوع الكائنات العضوية وأفعال الانتقاء الطبيعى . ولا فارق بين ذلك وبين الاتجاه الذى تتخذه الريح (٩) » . وذكر جورج برنارد شو فيما بعد أن القاعدة الداروينية للتطور قد سلمت الكون للصدفة . ولكن ، وبكل يقين انها لم تقصد ذلك . فلقد تماثل الداروينيون هم والوضعيون فى معنى واحد على الأقل ، وهو استبعادهما المصادفة واستبعادهما أيضا للمخطط ، إذ قال داروين : « ان كل شىء فى الطبيعـــة قد حـدث نتيجة لقوانين محددة (١٠) » .

ولكن ما القول فى المادية التى اتهم بها الداروينيـــون فى الوقت نفسه ؟ لربما أعطت محاضرات معينة لهكسلى أو عالم الفزياء كيندال أو كتاب أرنست هيكل « لغز الكون » ، أعطت انطباعا بأن المادية قد أسرت المجتمع العلمى فى نهاية المطاف . غير أن هذا الانطباع كان صحيحـا جزئيا وحسب . فلقد اقترب عالم البيولوجيا هيكل فى ألمانيا ، والذى اسمى داروين بالبولدوج ، من المذهب الفلسفى المادى حقا . ودعا هيكل الى « الوحدة الرائعة » للطبيعة العضوية والطبيعة اللاعضوية . وتمشيا مع فلسفته الوحدوية ، التى زعم أنه تعلمها من داروين وتعلمها أيضا من قانون المحافظة على الطاقة والمادة ، فان كل شىء فى الكون مســتمد من المادة ، ويؤلف مجموعة تطورية صاعدة . فالحياة منحدرة من الكربون اللا حى ، الذى يتكاثر أو يتضاعف بفعل التوالد التلقائى ، وأصل الفعل النفسى هو التغيرات المادية الأخرى التى تطرأ على البروتوبلازم ، وهكذا . ويستحق التنويه أن المادة عند هيكل كانت مزودة بوعى أولى . أما هكسلى فكان شخصية أكثر نمطية . اذ كان يتحدث أحيانا بلغة الماديين ، كما حدث فى المحاضرة المشهورة عن « الأساس الفزيائى للحياة » (١٨٦٨) التى قال فيها انه لا يرى وجود أى فارق بين البروتوبلازم البسيط ،

---

(٩) Autobiography - Charles Darwin. نشرت تحت اشراف Nora Barlow (لندن ١٩٥٨) ص ٨٧ .

(١٠) نفس المصدر ــ انظر أيضا كتاب Evolution and Ethics - T. H. Huxley « بوصفه تعبيرا عن نظام ثابت محدد ، كل مرحلة منه من اثر علل تعمل طبقا لقواعد محددة، ومن ثم فلا أقل من أن تستبعد فكرة التطور بمعنى المصادفة » .

والمادة باستثناء ترتيب الجزئيات . وأكد هكسلي أن تقدم العلم قد عنى دائما : « امتداد نطاق ما نسميه بالمادة والعلية . وما يصحب ذلك من استبعاد تدريجي من كل أرجاء الفكر البشرى لما ندعوه بالروح او التلقائية » . ولكن هكسلي أنكر انه مادى . وفى المحاضرة نفسها ، ذهب الى التعبير عن شكوكه الاساسية فى المصطلحات التى درج الناس على استعمالها . فما الذى نعرفه عن المادة أو الروح أو الضرورة فيما يتعلق بهذا الشأن ؟ « انها مجرد اسماء أو كلمات تطلق على البنية الأساسية المتخيلة لمجموعات من الظواهر الطبيعية . ولم يخلع هكسلي رداءه المادى ، الا عندما اراد القيام بهجوم على الخصوم الحقيقيين أو المتخيلين مثل رجال الدين . وكان العلماء المقتنعون بآراء داروين أقرب لهكسلي منهم الى هيكل (١١) ، اذ كانوا مثل الوضعيين ، أغلبهم من الاسميين أو اللادريين ، أكثر منهم من الماديين .

وكانت الملامح المستحدثة فى الطبيعة الداروينية — كما سبق أن ألمحنا — هى عامل الزمان وعنصر الصراع . وعقب فردريش انجلز ، الذى كان طالبا وثيق الصلة بالعلم ، وتأثيره على المجتمع على هذين الملمحين فى مذكراته عن « ديالكتيك الطبيعة » ، وكتب (١٨٧٣ — ١٨٨٢) وقال : « حتى حوالى القرن التاسع عشر ، ظلت الصورة العلمية للطبيعة محافظة تماما » .

« لم ينظر الى الطبيعة اطلاقا كشىء ينمو تاريخيا ، أى له تاريخ فى الزمان . فما حظى بالاهتمام كان الامتداد فى المكان وحده ... فلقد نظر الى التاريخ الطبيعى على أنه حقيقى فى كل العصور ، تماما كمسارات الكواكب الاهليجية (١٢) » .

وتغير هذا التصور للمكان الذى لا زمان فيه بفضل علماء متعاقبين من أمثال لابلاس ولامارك وليل ، وداروين فى آخر الأمر . ونفح علم القرن التاسع عشر ، الذى بلغ ذروته عند داروين الطبيعة روحا تاريخية ، وزودها

---

(١١) يعتبر John Tyndall استاذ الفلسفة والطبيعة فى المعهد الملكى الى موضع ما بين الاثنين . ولقد عرف على نطاق واسع بفضل خطابه الذى ألقاه ببلفاست بايرلاندة سنة ١٨٧٤ . فلقد اعترف صراحة بانتمائه الى « المذهب المادى العلمى » . ومع هذا فيبدو أن هذا الاعتراف قد عنى الى حد كبير بالعلاقة المتبادلة بين العمليات الفزيائية والعمليات الذهنية فى المخ . واقترب تيندال من « هيكل » ، واقر القول بان « المادة » بعيدة عن الاتصاف بانها شىء ميت ، لأنها تحتوى فى داخلها على امكانات الحياة والنشاط الذهنى .

(١٢) Friedrich Engels الجدل فى الطبيعة ضمن مقالات نشرت تحت اشراف Clemens Dutt (نيويورك ١٩٦٠) ص ١٨٥ — ١٨٦ .

ببعد زمنى جديد . وشارك علماء الجيولوجيا ـ رغم تجاهل انجلز لهم ـ بقصارى جهدهم لاحداث هذه الثورة الزمنيه . واحتاج داروين الى زمان أطول من الزمان المذكور فى التقويم المسيحى لا التقليدى لتقدير الانحدار البطىء المصحوب بالتعديلات ، الذى طرأ على العالم العضوى . وقدر علماء الجيولوجيا ـ وعلى الأخص سيرتشارلزليل ، الذى صحب داروين كتابه : مبادىء الجيولوجيا ١٨٣٠ ، معه فى رحلته على الباخرة بيجل ـ ملايين من السنوات بدلا من الآلاف كفترة زمنية تثبت نظرية داروين . وظهر المذهب الجديد للاطرادية Uniformitarianism ففسر التغيير الجيولوجى ، ولم يرجعه الى كوارث مفاجئة (تعقبها مخلوقات خاصة) ، ولكنه أرجعه الى علل طبيعية شاملة ، يمكن أن تلاحظ فى الحاضر ، ومن ثم يفترض أن هذا التغيير أو التحول مطرد عبر الزمان . غير أن هذه العلل كالتعرية الجيولوجية مثلا لم تحدث أثرا فعالا الا حثيثا ، وهكذا يكون ليل قد زود العلم بسلم زمنى ممتد الى حد بعيد ، كما أنه نبه الى التغير الذى يجرى كل يوم فى الكون بلا انقطاع ، ولا تستطاع مقاومته أو ايقافه أو عكس اتجاهه . وكما أجمل انجلز القول : « بعد التصور الجديد للطبيعة الذى أكمله داروين ، ذاب كل جمود ، وتفكك كل ترابط ، وأصبحت كل الجزئيات ، التى نظر اليها على أنها أبدية مجرد مرحليات عابرة » (١٣) .

وفيما بعد لاحظ انجلز أيضا فى كتاب (الجدل) « الصراع للحياة » ، الذى حل فى نظرية داروين مكان النظريات السالفة عن التوافق الطبيعى . وحذر انجلز نفسه من الاعتقاد فى وجود الكثير من الصراع ، حتى فى الطبيعة (١٤) . غير أنه قد أصاب عندما أدرك أن هذا الصراع من سمات الطبيعة ، وأن داروين نفسه قد صوره ، ويتحدث الجميع عنه الآن . ولاحظ انجلز بتبصر أن النظرية الداروينية تمثل النقلة من المجتمع الى الطبيعة ، أى من « النظرية الاقتصادية البورجوازية فى المنافسة » ، ومن نظرية مالتوس فى السكان أيضا . ومن المعروف أن داروين قد قرأ مقال مالتوس الشهير Essays on the Principles of Population (١٧٨٩) ، عند عودته من انجلترا ١٨٣٦ ، وتأثر به كثيرا . وتدبن بالقدر الكبير لنظرية مالتوس اشارات داروين المتعددة فى أصل الأنواع الى « حرب الطبيعة » ـ « والمعركة الكبرى للحياة » ، وما شابه ذلك . وقوله أن عدد السكان يفوق الموارد ، ويتزايد عدد السكان بمتوالية

---

(١٣) نفس المرجع ص ١٣ .

(١٤) النقطة الأساسية عند انجلز هى أنه لا وجود لتشابه كامل بين الطبيعة والمجتمع ، فهناك الكثير من الصراع فى المجتمع . ولكن الصراع بين الناس ليس من أجل الوجود ، ولكنه من أجل تحقيق فرص أفضل للاستمتاع والارتقاء .

هندسية . بينما تتزايد الموارد بمتوالية حسابية · وبذلك يحدث صراع رهيب على البقاء · ولابد أن يلاحظ ـ وهـذه نقطة فاتت انجلز ـ أن داروين قد اختلف عن مالتوس · اذ لم ينظر الى الصراع على أنه يحدد الأنواع الجديدة، ولكنه بدا له بالاحرى خالقا لأنواع جديدة · وتفسر هذه الصورة القاتمة للطبيعة ، التى تعنى ضمنا « الدمار الاكبر » حتى رغم ما قاله داروين عن ان « السعداء يبقون ويتزايدون » ويفسر هـذا لماذا شعر حتى هكسلى شعورا متناقضا نحو حركة الكون أو دفقته · فلم يكن فى وسعه أن يرقب فى هدوء المعاناة التى يلحقها الذئب بالغزالة ، مهما بلغ اعجابه بلياقة الذئب · واعتقد هكسلى أن الطبيعة اذا عنت عالم الحيوان ـ على أقل تقدير ـ « فانها تكون فى نفس مستوى عروض المصارعين (١٥) » ·

وهكذا لم تكن الصورة الجديدة للطبيعة مرضية على الاطلاق . حتى عند أولئك الذين رحبوا بها · فيبدو أنها خلقت فجوة كبرى بين اللـــه والطبيعة . أو بين الطبيعة والانسان ·

هل الله اذن والطبيعة فى صراع ؟
بحيث تجيء الطبيعة بمثل هذه الأحلام الشريرة (*) ؟
تينسون

وقبل نشر كتاب أصل الأنواع بتسع سنوات ، شـعر الشـــاعر الانجليزى تنيسون بالقلق بعد أن قرأ ليل وتشامبرز ولابلاس · لقد عبر الامير المتوج للشعراء فى صورة منمنمة عن كل مخاوف عامة الناس الأذكياء من الطبيعة الجديدة : أى الجوانب الأخلاقية لهذه الطبيعة « بمخالبهـا وأسنانها الحمراء » ، التى بدت غير مكترثة بالحياة عند الفرد والنوع على السواء · وبذلك كذبت وجود الله للمحبة ، فى هذه الطبيعة التى لا يعرف لها أى تصميم أو مخطط ، ومن ثم تكون الحياة بلا جدوى وظاهرة التغير ذاتها التى اكتسحت كل العالم :

هناك يدور الاخدود العميق ، حيث تنمو الأشجار
أيها الأرض ، كم من التغيرات قد شاهدتى «»**

---

(١٥) The Struggle for Existence in Human Society - T.H. Huxley.

(★) Are God and nature then at strife,
That nature lends such evil dreams ?

(★★) وانظر ايضا الى القصيدة التى تستهل بالبيت الآتى :
There rolls the deep where grew the tree,
O earth what changes hast though seen !

التلال ظلال ، وهي تنساب
من صورة لأخرى ، ولا شيء يبقى
انها تذوب كالغمام ، والأرض الصلبة
كانها السحب تتكون ثم تنفض (١٦)

لقد عثر تنيسون على سبب جديد (في هذه الاسباب التي عرض فيها جيولوجيا ليل) يضيفه الى اهتمام ماتيو أرنولد بالتحولات . فلقد اعتبر مثل هذه الطبيعة الجديدة لا تناسبه كموطن أو دار . غير أنه حاول أن يفهمها ، واعتقد أنه ربما أمكن أن تنتج خيرا ما في يوم من الأيام ، أو تنجب « عنصرا اسمى » .

ولم يزعج التغير العالم هكسلي بأى قدر ولو قليـــل . اذ رأى ما يجرى في الطبيعة من المفاخر ، ورحب بالتعديلات التي لا تنتهى وتحدث للانماط السامية . ولكنه في نهاية الأمر شعر بالارتياب ، كما ذكر ، وشعر بضرورة تحديد الاختلاف بين « حالة الطبيعة » و « حالة الفن » . فلقد انتهى الى الاعتقاد بأن الطبيعة ليست اخـــلاقية . كما انها ليست لا أخلاقية ، لأن أى حكم أخلاقى لا ينطبق عليها ، ومن ثم فان الانسان لن يستطيع خلق حضارة قيمة الا اذا زرع حديقته ، وأحاطها بسور لعزل الطبيعة عنها . فاذا سمح للبستانى مرة واحدة بالتخلى عن اشرافه ورعايته ، ستعاود « المؤثرات المتصارعة للحركة الـــكونية ، أو دفقات الكون ، غزوها للحديقة ، وتدوسها تحت الأقدام (١٧) » (والاشارة هنا أساسا لجانب الصراع على البقاء في الطبيعة) . وبمعنى ما فان الانسان والطبيعة عدوان ، بالرغم من أن الانسان الشبيه بالبروميثى ، اذا اتسم باليقظة والحذر سيصبح في وسعه التحكم في أى جزء من الطبيعة يختاره لغاياته .

فمنذا الذى يتشكك في أن العلم حتى الآن قد فعل شيئا آخر غير الخير في تطبيقاته العملية ، على أقل تقدير ؟ ومنذا الذى ينكر — كما جاء في المقال بالمجلة العلمية الجديدة Nature — اكتساح الحركـة

The hills are shadows, and they flow.
From form to form, and nothing stands,
They melt like mist, the solid lands,
like clouds they shape themselves and go.

(١٦) Alfred (Lord Tennyson) In Memorium (١٨٥٠) وانظر أيضا الى القصيدة التي تستهل بالبيت الآتى : Nature red in tooth and claw

(١٧) Evolution and Ethics Prologomena - T. H. Huxley..

العلمية لكل الطبقات وكل الآراء ، وأنها تمثل عادة جديدة للفكر ، على هديها سيعاد النظر فى كل المشكلات (١٨) ؟ فى مثل هذا المناخ ، ليس من الصعب أن ندهش لقيام هكســـلى وفرانسيس جالتون (ابن أخت داروين) وآخرين بالحث على انشاء « كهنوت علمى » ، يحل محل رجال الدين كزعماء للحضارة ، أو حدوث الحاح لوضع نظام تعليمى جديـد أكثر اتصافا بالطابع العـــلمى · وأجمل هكسلى ـ وكان من أصـــحاب الفحولة والعنفوان ـ هذا النوع الجديد من الدفاع عن الحضارة ، وحاضر عن العلم فى كل أنحاء انجلترا ، واستمع اليه كل أنواع المستمعين ، وطالب بدور أعظم للعلم فى التعليم · ودارت مناظرات فى هذا الموضوع بينه وبين لا أحد سوى ماتيوأرنولد ، الذى كان يعمل مفتشا للتعليم · وتساءل أرنولد فى مقاله الشهير Literature and Science ١٨٨٢ السؤال الحاسم الآتى : هل مازالت الدراسات التى زعم أنها الأفضل « لنا جميعا » هى الأفضل ؟ أم أن هناك دراسات أخرى هى الأفضل للعصر الحديث ، لأنها اساسا علمية » ؟ لا شك أن أرنولد وهكسلى قد تبادلا الرأى وتقارعـا بالحجة · ولكن ـ بصفة رئيسية ـ لقد ناصر أرنولد التعليم التقليدى (وبخاصة الدراسات الأدبية) بينما حث هكسلى على قيام تعليم يعتمد على « دور أفضل للعلوم عند الأمة العزيزة » · واستمر يردد النقاط الآتية : « أن التعليم التقليدى وعماده الكلاسيكيات ، لا يسلح الفرد ـ أو الأمة ـ بسلاح يســاعد على النجاح فى المنافسة فى الصراع الكبير للبقاء · وبعد تغيير التشبيه (فى لعبة شطرنج العـــالم الحديث) لن يستطيع اللاعب القيام بالحركات المناسبة ، ما لم يعرف قوانين اللعبة ، التى نسميها هنا قوانين الطبيعة » · والنقطة التالية هى أن التعـــليم العلمى من الشروط الأساسية المطلقة للتقدم الصناعى ، وللتدريب عـلى المنهج العلمى أهمية أخلاقية ، لأنه يغرس اهتماما صحيحا بالبيئة والدليل العلمى · ورأى هكسلى الذى لم يكن مناصرا للتزمت الدينى أن رجـال العلم أسمى بقدر بعيد من رجال الدين فى الصدق الفكرى · واذا غيرنا التشبيه مرة أخرى ، قلنا أن هكسلى كان يتوقع من سندريلا ، أى العلم ، شيئا أكثر مما يتوقعه من أختيها القبيحتان : اللاهوت والفلسفة أو من أنصار ليفى محتكرى التعليم الليبرالى · ولما كانت سندريلا توقد الموقد ، وتكنس الدار ، وتحضر الطعام ، لذا نظر اليها على أنها شىء منحط وكائن

---

(١٨) نبهنى Frank Turner الى مقالين ظهرا فى مجلة Nature كتبهما Charles Kingsley : الاول بعنوان Health and Education والثانى بعنوان Professor Tyndall and the Scientific Movement · بدات مجلة Nature فى الظهور سنة ١٨٦٩ ·

مادى . ولكن فى الحق أنها وحدها قد أدركت النظام الذى يسود العالم ، وشاهدت الدراما الكبرى للتطور ، وهو يمر أمام عينيها ، وتعلمت الابتعاد عن التظاهر بالايمان بما ليس له دليل ، ولا يزيد عن تكرار لعبارات غير مفهومة عن أشياء خارج نطاق امكانات المعرفة (١٩٠) » . واشترك العالم الداروينى هو والتنوير الجديد فى هذه المعتقدات الجديدة .

موضع الانسان فى الطبيعـــة

نزع هكسلى قرابة نهاية حياته الى الفصل بين الطبيعة والانسان فى أحاديثه ، حتى عندما كان يواجه أيا منهما بالآخر . ولكنه كان فى جميع الأحوال يفترض « أن للانسان موضعا فى الطبيعة » . واختار هذه العبارة موضوعا لكتاب من أهم كتبه . وزعم هكسلى أن الانسان أيضا جزء من حركة الكونيات ، وأنه تطور من مادة بدائية أو بمعنى أدق أنه انحدر من الحيوانات . ويرجع أصل حتى الملكات العليا للانسان فى الشعور والعقل الى أشكال أدنى وقال : « من المتعذر اقامة حد فاصل فى التكوين ، يفصل بيننا وبين الحيوان » وصور هـذه النقطة برسومات توضيحية ، تضمنها كتابه « مقالات عن موضع الانسان فى الطبيعة » ١٨٦٣ ، ويبين فيها التماثل بين الهياكل العظمى للقرد الشبيه بالانسان ape ، والانسان ذاته (لوحة ٨) ويعنى هـذا تجريد الانسان من وضعه الدينى القديم ، وانكار أى نوع من التميز فى الخلق أو المكانـة الخاصة ، وتفسير الانسان بالرجوع الى قوى طبيعية فعالة وقائمة . وقدم داروين المزاعم عينها من الناحية الجوهرية فى كتابه The Descent of Man الذى نشر بعد ذلك بثمان سنوات ١٨٧١ .

كان هذا هو السؤال ، الذى أطلق عليه هكســـلى اسم « سؤال الأسئلة » والذى أقلق معاصريه كثيرا وهو هل تنطبق فكرة التطور على الانسان ، هل يحق القول بأن الانسان أقرب الى القرد ، أم الى الملاك . ولم ينزعج هكسلى من الرد الداروينى : فالقول بأن الانسان ينحدر من

---

(١٩١) T.H. Huxley. — Science and Morals (١٨٨٦) لم يتضمن تشبيه سندريلا الذى اختتم به المقال أية اشارة الى الباحثين الكلاسيكيين فيما يتعلق بنظرة هكسلى الى التعليم ، أنظر بوجه خاص الى كتاب : Liberal Education Speech (١٨٦٨) وكتاب : Scientific Education Notes of an Afternoon (١٨٦٩) وكتاب Science and Culture (١٨٨٠) . ولا داعى للقول بان هكسلى لم يحبذ اقتصار التعليم على العلوم . فلقد أراد التوسع فى التعليم الليبرالى بحيث يضم العلم والتاريخ الحديث والأدب الحديث ، وما أشبه .

الوحوش لا يعنى أنه واحد منهم • ويرجع مجد الانسان الى حالته الراهنة ، وليس الى الأصل الوضيع الذى انحدر منه • وفى العصر الذى أثار تسلق الجبال ضجة كبرى ، وصف هكسلى الانسان « بأنه مثل جبلى الألب والانديز العظيمين الهائلين فى العالم الحى » •

« فهو الوحيد الذى يملك القدرة الرائعة على التكلم الذكى المعقول ••• ولقد جمع ، ونظم التجربة ، التى تكاد تكون قد فقدت تماما بعد توقف الحياة الفردية للحيوانات الأخرى ، ومن ثم فانه يقف الآن شامخا كالجبل فى موقع أسمى من مستوى أقرانه الوضعاء (٢٠) » •

ان هذا هو الذى حدا بالانسان فى رأى هكسلى الى محاربة الكونيات وحركة الكون ، لانه ارتفع فوقها ، ونهض باحساس اخلاقى ، وبعقل واسع ، ومن ثم فان هكسلى كان يأمل أن يحقق الانسان مستقبلا أسمى •

كان هذا الرأى حتى بعد أن جمله هكسلى وزركشه قد أثار عاصفة عاتية • ولا عجب فى ذلك ، اذ بدا لكثير من المسيحيين فسقا • فلا يقتصر الأمر على تناقضه هو والكتاب المقدس ، ولكنه ينفى ما تعلموه عن الطبيعة ومصير الانسان • وعند المثاليين ، ولا يلزم أن يكونوا من المسيحيين ، بدا أمرا لا يحتمل التصديق أن مثل هذه الآلة البديعة التنغيم والتنظيم ، أى ذهن الإنسان ، القادر على التفكير فى المجردات والتعميم ، أن تكون هذه الآلة مستمدة من عالم الحيوان المعتمد على الغرائز • وقال ماكس موللر ، عالم اللغة الألمانى العظيم ومن المعادين لداروين : « ان القدرة على النطق والكلام تعتمد اعتمادا دقيقا على هذه الخصائص التى تنسب الى الذهن » • أما موقف العلماء فجاء كالآتى : لقد تعذر على كثيرين منهم التنازل عن الفروض التى تعلقوا بها طويلا ، وأن يقتنعوا بغير اطلاعهم على الدليل المؤيد لوجود حلقة مفقودة ، كما كانت تعرف جماهيريا • (اذ لم تكن هناك أشكال للحفائر المثلة لهمزة الوصل بين الانسان والحيوان) ، أو ما يثبت حدوث انتقاء طبيعى •

ويعد ليل وألفرد رسل والاس (والذى اشترك هو وداروين فى اكتشاف التطور عن طريق الانتقاء الطبيعى) نموذجين للعلماء الذين أزعجتهم الانتروبولوجيا الجديدة • ورغم كل ما قيل عن ليل ، الا أنه لم يؤيد نظرية داروين تأييدا كاملا • ولم يقر الأصل البعيد للانسان فى الماضى الذى تسبب فى احداث اضطراب فى الترتيب التاريخى لأحداث

---

(٢٠) T. H. Huxley – انظر الى كتاب Man's Place in Nature لمعرفة رأى هكسلى فى علاقة الانسان بالحيوانات الأولى (١٨٦٣) الفقرة الختامية •

الخليقة وفقا للشريعة الموسوية • واعترف ليل بعد كثير من التردد « باحتمالية » الانتقاء الطبيعي ، ولكنه عجز عن اقناع نفسه بأن الانتقاء الطبيعي ، أو أية علة « ثانوية » خالصة تقدران على التفسير الحقيقي لظواهر الانسان • واصر ليل على الاعتقاد بأن الانسان يقطن « مملكة مميزة » ، أي أن الانسان يتميز على الدواب بعقل يقبل التحسن وبالملكة الأخلاقية والملكة الدينية • وكتب ليل في الفصل الأخير من كتاب The Antiquity of Man (١٨٦٣) : « لقد منح الانسان وحده الايمان المتوافق للغاية مع عقله ، والمتجانس مع المشاعر الدينية ، التي غرستها الطبيعة في روحه • وهذا أمر يبرر ارتفاع قدره أخلاقيا وفكريا في سلم الكائنات » • ولكن كيف حدث هذا التغيير في الكيف ، اللهم الا اذا كان قد حدث نتيجة « لقفزة ؟ » واستنتج العالم الكبير للجيولوجيا أن الانسان لا بد أن يكون قد ارتقى الى مرتبته الشامخة من أثر وضعه خارج الناموس المعتاد للطبيعة • فالانسان هو الاستثناء الكبير الأول لقانون « الاطرادية » في الطبيعة الذي جاء به ليل • وعلى الرغم من أن والاس (٢١) قد ارتكن الى مقدمات أقل اتساما بالطابع الديني التقليدي ، الا أنه انتهى الى نتائج مماثلة • ففي سلسلة من المقالات التي أقلقت داروين كثيرا ، ذكر والاس نقطتين : النقطة الأولى أن العقل الانساني قد حقق تقدما على أي مخلوق آخر استطاعت الطبيعة أن تنتجه • والنقطة الثانية ـ أنه لا يستطيع تفسير قدرات الانسان الفكرية ومواهبه الاستاطيقية والأخلاقية اذا استند على فكرة الانتقاء الطبيعي • وهكذا يبدو في نظره أن هناك قرائن دالة على وجود قوة موجهة للافعال (قوانين النمو الطبيعي) في اتجاه محدود لغايات خاصة • ولا بد أن نضيف أن والاس كانت لديه نظرة نيرة الى مستقبل الانسان : اذ قال : عندما اكتسب ال Homo Sapiens مخا ، فانه اكتسب في الوقت نفسه القدرة على توجيه تطوره •

لقد فهم ليل أكثر من أغلب العلماء ما الذي كان موضع التساؤل في هذا الجدل : انه المساس « بعزة الانسان » ولا أقل من ذلك • • فما أزعج الفلاسفة ورجال اللاهوت أكثر من أي شيء آخر ـ كما كتب ليل في احدى الجرائد هو : « خشية أن تتعرض مكانة الانسان وعلاقته بالكون الى الحط منها بعد تحديد همزة الوصل التي تربط بينه وبين الحيوانات

---

(٢١) Alfred Russel Wallace مقال ظهر في المجلة الفصلية : Quarterly Review (١٨٦٩) • استشهد بها Alvar Ellegard في كتاب Darwin and the General Reader (جامعة جوتنبرج) ١٩٥٨ ـ ص ٣٠٨ •

الدانية (٢٢) » فاذا توقف الانسان عن أن يكون متقوما بذاته Sui generis كما اعتقدت التقاليد الكلاسيكية والمسيحية ، فانه سيصبح مثل الحيوانات ، أى مجرد كائن عرضى عابر عاجز عن السمو فى أفكاره وتطلعاته « هامشى وتافه » فى نظر نفسه — بيد أن ليل ووالاس كانا يحاربان فى موقف أشبه بدور المؤخرة فى عملية التقهقر فى الحرب • فبعد أن تراكمت حفريات الادلة ، انجذب كثيرون لصورة داروين عن الانسان (وان لم يقبلوا عليها بابتهاج مماثل لما فعله هكسلى) وقوله : « انه منحدر من البرابرة » « أنه نتاج عرضى لصراع وحشى على البقاء ، لأنه مازال يحمل فى هيكله « الطابع الذى لا يمحى لأصله الدانى » • حقا انها صورة خالية من الذوق ومحبطة للأمال ، أو هكذا بدت لكثير من معاصرى داروين وهكسلى • وتعرض التفكير الغربى فى الطبيعة البشرية ، بفضـــل داروين الى تغير عميق • فمنذ ذلك الحين ، كان موضوع الطبيعة اللاعقلانية للانسان هو أكثر الموضوعات الحاحا التى دار حولها الحـــديث : غـــرائزه وطبيعته العدوانية ، وقرابته بعالم الحيوان • اذ دل الانسان الداروينى ، ورمز الى الانسان اللاعقلانى عند زيجموند فرويد والقرن العشرين •

غير أن الداروينيين تحدثوا عن البشر مثلما تحدثوا عن الانسان ، ودفعوا الانسان الى الانضواء تحت عالم الحيوان ، وهكذا « شتتوا الافتراض القائم على الوحدة الأساسية للبشرية (٢٣) ». وعلى الجمـــلة فانهم كانوا ميالين الى ارجاع هذه الفروق الى مقومات بيولوجية ، أكثر منها أسباب بيئية • واستمر التنوير الجديد مثلما فعل التنوير القديم وبخاصة فى انجلترا وفرنسا — فى توكيد دور « الظروف » كالمناخ والانظمة السياسية والاقتصادية والتعليم والثقافة وما أشبه • وانتقل مركز الثقل الآن من الاقتيات الى الطبيعة ، ومن ثم ازداد الاتجاه الى « القدرية » وهذه الكلمة هى (بعبع) التفكير على طريقة التنوير •

وجاء التنبيه الى هذا النوع من التفكير جزئيا فقط من الداروينية • وكما رأينا ، فلقد وضعت الرومانتيكية والتاريخانية ثقلها على الجانب المتميز من الطبيعة البشرية والحضارة والانسانية بدلا من أن يعنوا بالجوانب الكلية ، وقامت بالدور نفسه فى عهد داروين القومية والامبريالية • ومع

---

(٢٢) Sir Charles Lyell. Scientific Journals مع مختارات جمعها Leonard Wilson. (جامعة ييل) ١٩٧٠ — ص ٣٣٦ • تاريخ هذه الملحوظة الخاصة هو ٧ ديسمبر ١٨٥٩ •

(٢٣) J. W. Burrow. فى كتاب Evolution and Society. كيمبردج ١٩٦٦ — ص ١٣٠ •

هذا فقد نبه داروين الى الجانب المتميز عندما ركز على التنوعات والأنواع. فما كان للتطور نفسه أن يحدث بغير التنوعات الطفيفة الأولية بين الأفراد المنتمين للنوع الحيوانى · وبالمثل لقد عمد داروين ، بعد أن تأثر بتنوع الأجناس أو العناصر الانسانية ، الى تفسيرها كأشياء قد اعتمدت على الانتقاء الجنسى ·

واكتشف داروين التفاوت الانسانى الأساسى ـ كما يمكن أن يسمى ـ فى ثلاث مجالات فى العالم الداروينى : التفاوت بين أجناس البشر ، وتفاوت بين الأمم ، وتفاوت بين الأفراد ، ولقد دار التفكير بطبيعة الحال فى الأجناس قبل داروين بامد طويل · وكان أعظم الكتب تأثيرا فى هذا الموضوع فى القرن التاسع عشر هو كتاب الكونت جوبينو « مقال عن التفاوت بين الأجناس أو الاعراق » وظهر ١٨٥٣ . وتبعه ١٨٥٩ ـ كتاب عن الاسطورة الارية لادولف بكتيتPicktet ويدعى Indo European Origins وبذلك لم يكن من الأمور غير المألوفة ، على عهد داروين القيام بالتفرقة بين الاعراق اعتمادا على الاختلاف فى شكل الجمجمة أو اللون ، أو بالربط بين السلوك الذهنى والاخلاقى وبين التكوين الفزيائى · ومع هذا فقد اعتقد الداروينيون فى وجود أجناس سامية وأخرى دانية ، وبذلك شاركوا فى التعصب المبنى على العرق أو الجنس · فلقد جمع كل من داروين ووالاس النظريات الشائعة الجارية عن الأصل العضوى الواحد ، والمتعدد الأصول فى فكريهما · واعتقدا أن الأجناس المختلفة للانسان قد تكون منحدرة من أصل واحد ، ولكن بعد نقطة معينة حددها والاس بأنها الزمن الذى أصبح فيه الناس قادرين على القيام بالتفكير ، نمت أنساب مختلفة وتنويعات مختلفة ، وشق كل منهم طريقه منفصلا عن الباقين · وتوافقا مع فكر هربرت سبنسر فى الموضوع ، رأى كل من داروين ووالاس حدوث تنافس ذهنى وأخلاقى مترتب على ذلك بين الأجناس ، ينتصر فيه الأفضل استعدادا للكفاح فى الحياة ، وينبعث منه فى نهاية المطاف سلالة أسمى من البشر · وفى المرحلة الأقرب عهدا فى التاريخ أصبحت السلالة الأفضل هذه سلالة الأوروبيين Homo Europaeus ، الذين اتجهوا على هذا العهد الى انشاء امبراطوريات فى جميع انحاء العالم · وكتب والاس ١٨٦٤ :

« ان الخصائص الفكرية والسلوكية والفزيائية للأوربى تتصف بتميزها · ولقد يسرت له نفس القوة والقدرات ، التى ساعدته على النهوض فى قرون قليلة من حالة التجوال الهمجى وبأفراد شحيحى العدد طابعهم السكون الى حالته الراهنة من الحضارة والتقدم · ويسر له ذلك ، عندما

احتك بالهمجي الغلبة في الصراع من أجل البقاء والتزايد نظير ما أنفق وبذل (٢٤) » .

ويعد التفاوت بين القوميات ، اذا نظر اليه من الجانب الانتروبولوجي مجرد نوع من هذا الفكر المتركز على الاعراق والاجناس. فمثلا لقد كان من الأمور الشائعة حين ذاك أن يقال بوجود هوية بين السلالة الأوربية Homo Europaeus والآرية ، أو بين أصحاب الامخاخ الكبيرة المزعومين، والقسم الأكثر حيوية من الجنس الأوربي ، بل ويقال ان اسمى ممثليه حديثا هم الجرمان والفرنسيين ، أو أي جماعة قومية أخرى . أن هذا النوع من التفكير كان متوطنا هو والفكرة القومية الجديدة ، التي ستناقش فيما بعد بتفصيل أكبر (٢٥) .

وكان نوع التفكير الذي استهل بعلماء الاستنسال والتناسليات ، أكثر ارتباطا بصفة مباشرة بداروين . وأبرز هذا الاتجاه في التفكير الاختلاف بين الأفراد ، أكثر من دلالته على الاختلاف بين الجماعات ، ولقد اتخذ داروين بالذات اتجاها أقرب الى اتجاه البيئيين في تصوره للتنوعات الفردية . فتمشيا مع نظريته في « وحدة التناسل » pangenesis التي شرحها في كتابه ١٨٦٨ ، انتهى داروين الى الاعتقاد بأن الاختلاف في الخلايا الجرثومية قد بدأ في الأصل في صورة gemules أو جسيمات مادية يقذفها الجسم . ورأى أن الخلايا الأولى لا تتأثر بالتغيرات التي تفرض على الجسم . ويستطاع بعد ذلك توارثها . ونسف عالم التناسليات الألماني أوجست فايزمان هذه النظرية ، والتي تعد أساسا نظرية لاماركية عن توارث الخصائص المكتسبة . وفرق تفرقة حادة بين الخلايا الجرثومية وخلايا الجسم ، ورأى أن الخلايا الأولى لا تتأثر بالتغيرات التي تفرض على الخلايا الثانية . وعززت نظرية جريجور ميندل في الوراثة ، والتي جرت بالفعل في ستينات القرن التاسع عشر ، ولكنها لم تعرض الا ١٩٠٠ ، عززت هذه النظرية تعزيزا كبيرا . وعاصر فايزمان عالم الانتروبولوجيا فرنسيس جالتون ، وهو ابن خال داروين ، واستعان بالاحصاء في دراسة تأثير الوراثة عبر عدة أجيال . وتزعم كشوف جالتون والمسجلة في Hereditary Genius (العبقرية الموروثة) ١٨٦٩ ، انها بينت وجود

---

(٢٤) Alfred Russel Wallace في مقال بعنوان The Origin of Human Races and the Antiquity of Man. في مجلة Anthropological Society استشهد بها John. C. Green في كتاب The Death of Adam. ١٩٥٩ ـ ص ٣١٨ .

(٢٥) انظر ص ١٢٢ .

فروق عميقه بين العقول . غير ان هذه الاختلافات لا تورث عادة . بغض النظر عن أثر البيئة . واقتنع جالتون ــ كما يقول فى مذكراته : « ان الوراثة عامل بعيد الأثر فى نمو الانسان يفوق أثر القوت والغذاء » . وكان هذا الاقتناع ، الذى عززته كشوف فايزمان هو الذى ساق جالتون لكى يقترح انشاء علم جديد للوراثة Eugenics وعلم الوراثة ، أو التوليد الانتقائى للبشر هو الوسيلة الوحيدة ــ فى أغلب الظن ــ وأقر هذا الرأى داروين . وان كان قد اعتقد ان هذا اقتراح يوطوبى ــ لأنه يرمى الى أهداف بعيدة المنال كرفع مستوى النسل البشرى ، وايقاف ولادة « غير اللائقين » ويتحقق الارتقاء « باللائقين بالزواج المبكر والرعاية الصحية لأطفالهم » (٢٦) ومع هذا فقد كان التنفيذ الشامل لهذا النوع من علم الوراثة يعنى وضع طلاء قدرى على سلوك الأفراد والجماعات أو على الأقل ــ لقد اعتقد الآن أن البيئة أمر ثانوى بالمقارنة بالخصائص البيولوجية الكامنة فى بلازما الخلية الجرثومية ، كما سماها جالتون . وحارب هربرت سبنسر ــ بطبيعة الحال ــ هذا الاتجاه ، وحاربه أيضا مجموعة من المصلحين الاجتماعيين ، الذين زعموا أن الغذاء والقوت لهما أثر أقوى .

اللاأدرية

بعد أن ظهرت هذه النظرات فى الطبيعة البشرية غدا أثر الداروينية على الدين من الأمور التى يسهل التكهن بها الى حد ما . وكل ما تيسر لها تحقيقه هو تضخيم الأزمة الدينية ، التى كانت تجتاح أوربا على هذا العهد . وليس من شك ان الداروينية لم تكن المتسبب الوحيد فى تزعزع الايمان الدينى فى أواخر القرن التاسع عشر . وفى بعض أجزاء أوربا ، لم تكن أهم العوامل المساعدة على ذلك . ولكن على الجملة وبمضى الزمان، ساهمت الداروينية مساهمة قوية فى مواصلة « الحرب بين العلم واللاهوت » ، وفى مصرع الدين كما يفهم تقليديا . وفى بزوغ أوربا علمانية جديدة . وكتب اللورد آكتون الى مارى جلادستون ١٨٨٧ (٢٧) يقول : « ان زماننا هو عهد استسلم فيه اللا ايمان المتخذ شكل الشك الى اللا ايمان المتخذ شكل الاقتناع اليقينى » . وصادف الكثير من اللاايمان تعبيرا عنه فى المذهب الجديد « للادرية » وهى كلمة صكها هكسلى فى مقابل « الجنوصية » فى تاريخ الكنيسة ، الذين زعموا حصولهم على المعرفة

---

(٢٦) Memories of My Life -- Francis Galton. ص ٣٢٣ .
(٢٧) استشهد بها Lord Acton فى كتاب Gertrude Himmelfarb (شيكاجو ١٩٥٢) ص ١٦٤ .

الشاملة ، لأول الأشياء وآخرها • غير أن كلمة اللاأدرية (الأجنوصية) قد بدت محايدة للغاية . وانطبقت على الاعتقاد اليقيني الذى اتخــذه كثيرون الآن عن عالم بلا مخطط أو روح ، أو اله ، يتحدث الناس عن موته علنا •

ويلزم القول بان التطور Per se في ذاته قد أمكن تفسيره أحيانا في صالح الدين • اذ يستند الكثير في هذا الشأن على نوع العناصر التى يختارها المرء من الداروينية ، أو تثير انتباهه • فلقد ركـز اللاهوتيون الليبراليون على الملامح التقدمية ، أكثر من تركيزهم على الملامح الآلية • وبذلك أمكنهم وضع لاهوت طبيعي صور الله كمزود للدافع الأصلى لعملية التطور وهدفها • وهكذا لم ير فردريك تمبل رئيس أساقفة كانتربرى فيما بعد أكثر من « خلاف ظاهرى » بين الدين والعلم • فلم يهدم مذهب التطور ـ في نظره ـ شيئا من الحقائق الكبرى ، ودعم البرهان القائل بوجود مخطط للكون « وشد أزره أكثر من ذى قبل » ، وان وجب أن لا يفهم تماما بالمعنى الذى أدركه بالى • ولقد ترك الانسان مالكا « لقدرة روحية » ، هى « العماد الأساسى لعزته وكرامته ، وترك أيضا القـانون الأخلاقى دون مساس ، وهو القانون الذى نسبه الله لنفسه ، واستودعه الملكة الروحية للانسان » (٢٨) •

ولقد حدثت محاولة حديثة العهد لتصوير داروين ذاته كواحد من هذا النوع من رجال اللاهوت الطبيعيين • ونظرت هذه المحاولة الى الجدل الدائر حول المعنى العـــام للتطـور ـ فى انجلترا على الأقل ـ عـلى أنه يدور فى نطاق اطار من المذهب التأليهى (٢٩) • ولكن الحقيقة لم تك كذلك بكل تأكيد • فمن الحق أن داروين الحذر لم يتنازل عن النظرة

---

(٢٨) Fredrick Temple فى كتاب The Relations Between Religion and Science (١٨٨٤) • أنظر بوجه خاص الى المحاضرة نمرة ٤ والمحاضرة نمرة ٦ • ويركز الكتاب على محاضرات Barnpton ، التى القاها تمبل ، الذى اصبح فيما بعد أسقف اكستر فى أكسفورد ١٨٨٤ • واستعمل أندرو وايت نفس الحيلة فى كتابه الشهير History of the Warfare of Science and Theology in Christendom. : « حقا لقد دارت حرب بين العلم واللاهوت المتزمت الذى عرض صورة بالية للعالم تذكرنا بالعصر الوسيط • ولكنها لم تك حربا بين العلم والدين » • ولقد تعارض التطور هو واللاهوت ، ولكنه لم يتعارض مع الدين ـ تبعا لما قاله وايت •

(٢٩) Robert, M. Young — The Impact of Darwin on Conventional Thought وكتاب The Victorian Crisis of Faith ضمن مختارات جمعها Anthony Symondson لندن (١٨٧٠) •

الدينية التى شب عليها ، وأنه كان مازال من التاليهيين عندما الف كتاب أصل الأنواع · ولكن لاهوته تعرض لما يشبه المأزق · وعلى كل حال ، فلقد تحول داروين من مسيحى الى مؤمن بالمذهب التاليهى ثم الى واحد من اللاأدريين ، وحدثت هذه النقلات على نحو راسخ لا يحتمل الخطأ ، كما أوضحت سيرته الذاتية ، التى كتبت فى مرحلة متأخرة من حياته · وتمثل هذه النقلة وهذا التحول فى واقع الأمر مظهرا دقيقا لما أحدثته التأملات على الناحية الدينية من أثر على مصداقية الكتاب المقدس ، ولما ترتب على النقد التوراوى الحديث ، الذى تأثر به كثير من المثقفين · ففى البداية توقف الايمان بالمسيحية ، كدين سماوى موحى به · وبعد ذلك توقف داروين عن الاعتقاد فى برهان اتباع الطبيعة لمخطط ، بعد أن عثر على تفسير بديل لكيف تعمل الطبيعة ، عندما اهتدى الى فكرة الانتقاء الطبيعى · أما البرهان الذى بنى على وجود المعاناة فقد بدا له هو الآخر ردا قويا على القول بوجود علة أولى عاقلة · واستمر يشعر بصعوبة الايمان بأن العالم من نتاج الصدفة العمياء ، ولكنه استنتج أن العقل الانسانى الذى تطور من الحيوانات الدنيا ، لن يستطيع بكل بساطة حل مثل هذه المعضلات · وهكذا وبناء على شهادته ، فانه غدا من اتباع مذهب اللاأدرية واستمر هكذا (٣٠) ·

وليس مذهب اللاأدرية صورة جديدة من المذهب التاليهى · وكان فى طريقه الى الصعود بعد ١٨٥٩ ، وناسب تماما روح العصر واحتياجاته بحيث تعين البحث عن كلمة مناسبة للتعبير عنه · وبعد ذلك بسنوات ، شرح هكسلى كيف صك كلمة « لاأدرية » فقال لنا أنه كان محاطا بزملاء من الذين كانوا يتبعون نوعا أو آخر من المذاهب (وبخاصة فى الجمعية الميتافزيقية الجديدة) ، أى من الملحدين والتاليهيين والماديين والمثاليين وغير ذلك · وسرعان ما استخلص أنه ليس واحدا من كل هؤلاء ، الا أنه يرغب أن يكون له ذيل مثل باقى الثعالب ، ومن ثم اختار الأجنوصية (اللاأدرية) كمقابل للجنوصية · ومما أثلج صدره أن المصطلح وفق « وأصاب الهدف » وشرح هكسلى ما الذى يعنيه المصطلح له ، انه « لا يدل على عقيدة ، وانما يدل على منهج » ماهيته تستند على اتباع المرء لعقله فى مسائل الذهن ، وعدم ادعاء أى نتائج تتعذر برهنتها (٣١) · انه يمثل ببساطة الروح العلمية التى ترفض الذهاب الى ما وراء الحقائق · ولكن

---

(٣٠) Charles Darwin — Autobiogrphay مختارات جمعتها Nora Barlow لندن ١٩٥٨ · انظر بوجه خاص الى القسم الكبير عن Religion Belief

(٣١) T. H. Huxley — Agnosticism القرن التاسع عشر — الجزء ٣٥ — فبراير ١٨٨٩ ·

الاجنوصية رغم ادعائها الحياد ، الا أنها كانت مصحوبة بتعصب ضـــد الدين ، أى طبقا لاستعمال هكسلى للمصطلح فى أقل تقدير ٠ اذ كان يعانى طيلة حياته من كراهية اللاهوتيين odium theologicum ككل أنصار داروين ٠ ومن هنا فرغم أن هكسلى قد اعترض نظريا على المذهب المادى ، وعلى المذهب « الروحى » أيضا ، الا أنه كان يرغب بوجه خاص القضاء على الروحانية التى عنت عنده التزمت الدينى المتشدد ٠

وتمتد جذور مذهب اللاأدرية ــ الذى لا يدل على أية فكرة مستحدثة رغم جدة المصطلح ــ الى عقلانية عصر التنوير ، وبخاصة النظرة التجريبية فى المعرفة التى ناصرها كونت وميل وسبنسر والنقد التاريخى الجديـد للكتاب المقدس ٠ ولكن هكسلى الذى كان يميل للتشبيهات والاستعارات الحربية كان مصيبا عندما قال انه ابان الخمسين السنة الماضية ، قد نقل العلم الى الجبهة « امدادات لا حصر لها من المدفعية الثقيلة من نوع جديد مجهز بحيث يتمكن من اطلاق مقذوفات مؤلفة من حقائق قادرة على النفاذ فى أغلظ الجماجم (٣٢) » ٠

وكان ما خطر ببال هكسلى بوجه عام هو العلم ، والمنهج العلمى أيضا ، « والحقائق » التى استخرجها العلم حديثا فى التاريخ الطبيعى وتاريخ الحضارة وتاريخ الكتب المقدسة ٠ انها حقائق مرتبطة بالتغيرات الفزيائية التى طرأت على السـماء والأرض وأصـل الانسـان وأجناس الأرض ، وما أشبه ٠ ولن يستطاع تصور لاأدرية أواخر القرن بغير القاء نظرة على الجيولوجيا الجديدة والبيولوجيا الجديدة (ولا داعى لذكر قانون المحافظة على الطاقة فى الفزياء (٣٣) وكذلك « النقد الأسمى ») ٠

لربما امكن القول بأن التطور قد أكمل ثورة التفـــكير التى بدأت « بالنقد الأسمى » انها ثورة في الطريقة التى يفكر بها المرء في تاريخ العالم . ولقد نشأ النقد الاسمى فى دراسات الألمان Wissenschaft ، ولكنه الآن بعد أن دخل حقبة « الشيوع بين الجمـاهير » فانه قد أعاد كتابة تاريخ الكتب المقدسة وفقا لقراءة جديدة تشككت فى صحة أو مدى الاعتماد على الأفكار الأساسية التى ترددت على سبيل المثال فى الأسفار الخمسـة ، ــ

---

(٣٢) استشهد بها Cyril Bibby فى كتاب The Essence of Huxley ماكميلان ــ لندن ١٩٦٧ ص ١١٠ ٠

(٣٣) وضع كثيرون من أتباع مذهب اللاادرية (مثل هربرت سبنسر وجورج رومانس) فكرة المحافظة على الطاقة كبرهان حاسم ضد أى نوع من القول بوجود مخطط للكون ٠ وقالوا أنه بالاستطاعة ادراك ما حدث على نحو كامل بالرجوع الى فكرة استمرار القوة ، وعدم قابلية المادة للفناء ٠

والاصحاح الرابع لاحداث تاريخية مزعومة قامت برواينها • ولكن ما هو أهم ، فانها علمت الناس كيف يفكرون فى الاديان كظواهر تاريخية تناسب زمانا ومكانا ما ، ولكنها اذا تجاوزت سياقها الاصلى الدائم التغير أيضا من حيث الشكل والمضمون . ستصبح أساطيرها فى أغلب الظن غير مسايرة للزمان • ووصفت المسز همفرى وورد مؤلفة كتاب شعبى يتحـدث عن الموضوع هذه الحالة : « بالاصـلاح الدينى الجديد » وكتبت فى كتاب The Nineteenth Century مستشهدة بادولف هارناك المؤرخ الالمانى العظيم للعقيدة المسيحية ما يلى :

« لقد غدونا أكثر واقعية ومرونة • فلقد ارتقى الأسلوب التاريخى . واكتسبنا القدرة على الانتقال (بعقولنا) إلى أزمنة أخرى • ثم أدركنا ان التاريخ كله واحد . وان الدين وتاريخ الكنيسة مجرد جزء من التاريخ الكلى لأى حقبة ، ولا يمكن فهمه الا بالاضافة الى الكل (٣٤) » •

ولم يؤد السلوك التاريخى الى اتباع المسزوورد (أوهارناك) لمذهب اللاادرية • فلقـد ظلت مثـل بطلها القس فى رواية Robert Elsemere (١٨٨٨) من التأليهيين القلب المزاج • ولكن من اليسير أن ندرك كيف يستطيع السلوك التاريخى أن ينمى اتجاها لأدريا عند كثيرين آخرين مثل هكسلى الذى كان دائم الاشارة الى هذا الاتجاه •

فاذا نظرنا الى هذه الناحية من أحد زواياها سيتضح لنا ان كـل ما فعله العلم الداروينى هو أنه نقل هذه الصورة التاريخية على شاشة أكبر • فلقد عرض بانوراما تاريخية تطورية للكون بأسره بما فى ذلك ما قبل التاريخ • وعرض التاريخ والطبيعة اللاعضوية الى جانب الطبيعة العضوية • وفى هذا الكون الدائب الحركة ، كان كل شىء يتغير بلا توقف ويتحول لشىء آخر • ومن الميسور تفسير التغيرات تبعا لفروض طبيعانية • وشجعت الداروينية الناس على رؤية كل شىء — لا العالم الحيوانى وحده — فى نموه من أصل بسيط فى نظام محتمل للتطور . وتبعا لمبدأ الانتقاء الطبيعى . وهكذا تكون قد استحدثت — بين أشياء أخرى — فكرة تطور الدين ، وأخلاقيات تطورية ، ورغم أنها لم تعرض مواقف مثيرة مماثلة للجدل الشهير حول المخطط وخلق الانسان من أصل خاص له ، الا أنها — كما يحتمل — قد أحدثت آثارا مدمرة على الايمان الدينى فى نهاية المطاف •

ومن ناحية الرعيل الجديد من علماء الانتروبولوجيا التطوريين أمثال

---

(٣٤) The New Reformation — (Mrs. Humphry) Mary. A. Ward.
فى القرن التاسع عشر الجزء ٢٥ (مارس ١٨٨٩) ص ٤٧٣ •

تيلور E. B. Taylor وسير جيمس فريزر . فانهم تتبعوا الدين الى أصوله الأولى ، وأرجعوه الى الممارسات والعقائد البدائية كعبادة الاسلاف الطـوطمية والمذهب الاحيائى animism ، وما عثر عليه من مخلفات الهمجية كالخزعبلات التى مازالت موجودة فى الطقوس المسيحية كذبح الاله والعشاء المقدس . واعتقد فريزر مؤلف كتاب The Golden Bough (صدر الجزء الأول من الكتاب ١٨٩٠) بأن الدين لم يعد يساير الزمان الى حد كبير . وتمشيا مع ما قاله فريزر فان أصل الدين كالسحر يرجع الى محاولة تفسير الطبيعة ، والسيطرة عليها . وكما حل الدين محل السحر . فان العلم يحل الآن محل الدين . فالعلم هو المفتاح الذهبى الذى يفتح خزائن الطبيعة . واعتقد فريزر بصـفته تطـوريا أن الدين ليس نسقا من الوحدات المطلقة ، ولكنه ظاهرة مؤقتة تناظر حالة المعرفة (أو الجهل) . فى أى زمان ما من التاريخ . وشعر بالشىء نفسه حيال الأخلاق وكتب يقول : « ان النظرة القديمة القائلة ان مبادىء الصواب والخطأ ثابتة وأبدية لم تعد صالحة . فالعالم الاخلاقى مستثنى بقدر قليل — بالمقارنة بعالم الفزياء — من قانون التغير بلا توقف والتحول الدائم (٣٥) » .

وكان رئيس الاساقفة تمبل دائم الاعتقاد بأن القانون الاخلاقى صامد ، ولا « يقبل أن يتطور » غير أن الاخلاقيات التطورية قد قوضت دعائم هذا الموقف أيضا . اذ اتبعت القيم الاخلاقية الاتجاه الداروينى ، وتبين أنها نسبية وتقدمية ، وأنها قد صنعت كعون فى الكفاح للبقاء . ومن الحق ، كما يتبين من حياة هكسلى أنه من الميسور استعمال العلم الداروينى فى خدمة نظريات أخلاقية بعيدة الاختلاف . وقرابة نهاية حياة هكسـلى ، عكس موقفه وقال : ان الانسان قادر على تطوير سنة أخلاقية سامية ، اذا أكتفى بمحاربة حركة الكون (!) بأن يملى ذاته بطريقـة جائرة حتى لو أدى هذا الى سحق كل المتنافسين . وبعبارة أخرى ، دافع هكسلى عن « تطور الاخلاق » بدلا من « أخلاقيات التطور » . ولكن آخرين مثل سبنسر فى شيخوخته وكليفورد W. K. Clifford العالم الرياضى والفيلسوف اللامع ، وسير لسلى ستيفن الذى قام بترويج مذهب اللاأدرية الداروينى والوحدويين الألمان ، قد حاولوا جميعا وضع « علم للأخلاق » مستندا الى حد كبير على المبادىء الداروينية .

وكليفورد من الشباب الذى اكتسحته — وهـــو مازال يدرس فى الجامعة — « موجة الحماسة الداروينية » . ولقد اعتقد ان الانتقاء الطبيعى

---

(٣٥) The Gorgon's Head and Other Literary Pieces. — Sir James Frazer. (ماكميلان — لندن ١٩٢٧) ص ٢٨٣ .

هو « المفتاح الرئيسى للكون (٣٦) » وعندما استعمل هذا المفتاح فى عالم الاخلاق ، اكتشف ان أصول الحق والباطـل « والضمير » ليست فى الدين ، ولكنها فى التطور القبائلى · فلقد اتفق كليفورد هو وداروين (وكان كليفورد قد قرأ الفصلين الثانى والثالث من كتاب أصل الانسان) على أن تصورات البشرية الأخلاقية ذات أصل اجتماعى وليس أصـــلا فرديا · وقال كليفورد : « ان تصورات الانسان الأخلاقية تطورت لانها كانت مفيدة للقبيلة أو الجماعة فى صراعها للبقاء ضد القبائل الآخرى وضد البيئة في جملتها . ووظيفة الضمير هى المحافظة على القبيلة كقبيلة » (٣٧). ومن ثم فقد نجحت على أفضل وجه تلك القبائل التى غلب عليها تصور « النفس القبيلية » على الرغبات الاكثر مباشرة والفردية فحسب · وعنى كليفورد أيضا ببيان تفوق الاخلاقيات التطورية على الاخلاقيات الدينية · فبينما قامت الأخلاقيات الدينية بهدم أسس الوطنية والأمانـة الفكرية . أكدت الأخلاقيات التطورية دور « الغريزة الاجتماعية » التى هى مصدر الفعل الفاضل · ولعل كليفورد لم يكن على قدر كبير من الايمان بالمذهب النسبى — كما اعتقد فى ذلك الحين · اذ بدا أنه وآخرون أيضا يفكرون بلغة مراحل الايمان الاخلاقى والممارسة الاخـلاقية التى تؤدى فى نهايـة المطاف الى اخلاقيات أسمى يعترف بها الجميع · وفى الواقع أن كثيرين من معاصرى كليفورد قد خشوا ما تضمنته الاخلاقيات التطوريـــة من نظرة نسبية وخشوا سقوط القانون الاخلاقى فى النهاية بمجرد ادراك الناس أن الاخلاق تتغير من قبيلة لأخرى ، وأنها مرتبطة بالظروف · ألم يقل داروين نفسه فى كتاب أصل الأنواع ·

« لو أن البشر نشأوا فى نفس ظروف النحل ، فلن يكون هنـاك أدنى شك فى حدوث تشابه بين نسائنا غير المتزوجات وبين طبقة الفعلة ، وفى ظهور اعتقـــاد بينهن بأن الواجب المقـدس يحتم عليهن أن يقتلن أخواتهن ، وستحاول الأمهات قتل بناتهن المخصبات · ولن يفـكر أحد فى التدخل » (٣٨) ·

---

(٣٦) هكذا كتب سير فردريك بولوك فى كتاب Lectures and Essays تاليف المرحوم William Kingdom Clifford (ماكميلان ١٩٠١) الجزء الأول ص ٤٢ ·

(٣٧) The Scientific Right and Wrong — W. K. Clifford Ground of their Distinction. الجزء الثانى ص ١٥٠, انظر أيضا الى مقال بعنوان On the Scientific Basis of Morals والى مقال The Influence upon Morality of Decline in Religious Belief.

(٣٨) The Descent of Man — Darwin. الجزء الأول ، الفصل الرابع ·

وفى النهـاية ، يلاحظ أن نغمـة اللاادرية قد اختلفت نوعا · اذ حدث احساس ـ بطبيعة الحال ـ بالفقـدان ـ وبالأسف للعجز عن استمرار الايمان « الذى عرفه الانسان وهو فى المهـد » والوحدانية ، بعد أن القى بالمؤمنين فى بحر اللايقين الفكرى والوجدانى · ويضح هذا القول حتى عن كليفورد ، الذى كان أقرب الى الالحاد منه الى اللا أدرية ، لأنه حزن لموت « الرفيق الأكبر » يعنى الايمان · ولكن على الجملة لقد انتقل اللا أدريون من الايمان الى اللا ايمان دفعة واحدة ، وبلا تدرج ، وشعر بعضهم بالأبتهاج · ووفقا لما قاله جورج برناردشو فان أصـدقاء داروين ـ وكان من بينهم شو نفسه على ذلك العهد ـ قد أسكرت عقولهم الفكرة القائلة أن العالم قادر على السير بغير مخطط « اذ بدت لهم هذه الفكرة تنويرا مجيـدا ، وتحررا من لاهوت محتضر » (٣٩) · وكان رد فعل سير لسلى ستيفن ـ وهو واحد من اللاادريين ـ أقل تدفقا وحماسا ، ولكن لعله كان أكثر اتساما بالطبيعية · اذ ذكر فى مقال عن الكاردينال نيومان أنه من الحق أنه لم يعد هناك مرشد معصوم ، أو أى نسق محدد للحقيقة الكلية ، كما كان الوضع عندما ازدهرت المسيحية · ومع هذا فبالاعتماد على العقل والعلم ـ كما قال ستيفن ـ « نستطيع أن نهتـدى الى قدر كاف من الحقيقة يؤمن صالح البشر ، وتقدمه ، ونقترب اقترابا متواصلا من عالم أكثر تحديدا واكتمالا للحقيقة المحدودة » (٤٠) ·

الداروينية والمجتمع

فاذا انتقلنا الى ميدان الفكر الاجتماعى والتاريخى ، كان علينا أن نفرق بين داروين والداروينية · وكثيرا ما قورن داروين ونيوتن ، الا أنه لا تماثل بينهما على الاطلاق فى ناحية هامة واحدة · اذ كان داروين ميالا للانزواء والتذبذب ، بل وربما اتصف بالخور ، ومن ثم فانه لم يزعم أنه وضع قانونا للكون خارج نطاق تخصصه · ولا يعنى هذا أنه لم تتوافر له أية أفكار عن الدين والتاريخ ، بل وحتى عن السياسة · ففى الأغلب ، كان يلتزم الصمت فى هذه المسـائل ، ويدون خواطره اما فى صورة ملاحظات لم تنشر أو رسائل شخصية للأصدقاء والمحبين ·

وقام آخرون بما لم ينتظر أن يفعـله داروين ، وطبقوا صراحة الأفكار البيولوجية الجديدة على مجالات تخصـصهم ، وعلى الأخص فى

---

(٣٩) Back to Methuselah — G. B. Shaw (تمهيد) «How we rushed down to a steep place».

(٤٠) An Agnostic's Apology and Other Essays — Leslie Stephen. بوتنام ـ نيويورك ١٨٩٣ ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ ·

العلوم الاجتماعية · وبوسعنا أن نستنير فى هذا السبيل من أية نظرة خاطفة الى الكتاب الذى نشرته جامعة كيمبردج احتفـالا بيوبيل كتاب « أصل الأنواع » · اذ تركز على العلوم الاجتماعية ربع المقالات التى كتبت على وجه التقريب · وكانت العلوم الاجتماعية على هذا العهد قد وقعت تحت تأثير داروين الى حد ما · وفضلا عن ذلك ، ففى مدى خمسين عاما ظهرت كتب ومقالات عظيمة وفيرة لبعض الهواة ، وللمختصين أيضا ، فى موضوعات مثل « علم الاجتمـاع الداروينى » ، و « الداروينيـة والسياسـة » و « الصراع على البقـاء فى المجتمع البشرى » ، و « نظرة بيولوجية الى سياستنا الخارجية » ·

غير أن هذا الموضوع معقد· وكما قال شو في حينه عن هذه الداروينية الاجتماعية : ان مؤلف كتاب أصل الأنواع « قد توافر له الحظ لكى يرضى كل انسان لديه فأس يحتاج الى السن من الاشـتراكيين والرأسماليين وأنصار النزعة الانسانية (الهيومانية) الذين يتغنون بقرابة الانسان بالحيوانات · كما أنه أرضى أصحاب الاتجاهات العسكرية » · ومع هذا فلم تقتصر الداروينية على تأييد الأهواء التى كانت قد تكونت بالفعل ، اذ كان لها تأثير قوى فى ذاتها · فلقد دعت فوق كل شىء الى نظرة تطورية الى المجتمع وقدمت دعما لفكرتين كانتا تتصاعدان فى أواخر القرن التاسع عشر : الأولى فكرة الكيان العضوى الاجتمـاعى · والثانية هى فكرة الصراع كأداة أساسية للتقدم الاجتماعى ، وبخاصة فى الشئون الدولية ·

ولاحظ عالم اجتماع فرنسى اشـترك فى اليوبيل الذهبى لجامعة كمبردج أن الداروينية قد عملت حسابا « للنهـوض بتطبيق فلسـفة الصيرورة على دراسة المؤسسات الانسانية (٤١) » · وكان هـذا أعظم اسهام للداروينية فى الفكر الاجتماعى · وازدادت سرعة هذا الاتجاه الذى كان قد بدأ فى وقت مبكر نحو النظر الى المجتمع نظرة « توالدية » بدلا من النظر اليه نظرة آلية أو « قبلية » a priori · ونزعت الداروينية الى استيعاب المجتمع والانسان معا فى الطبيعة التى نظر اليها الان ضمن الكونيات أو الحركة الكونية ·· واستطرد الاسـتاذ بوجليـه وقال أن الداروينية قد ضخمت « الاحساس بالتطـور الكونى » للمؤسـسات والحضارات التى تتعرض لتغير مستمر ، مثلما حدث للأنواع البيولوجية ، ونبه بوجليه فى هذا المقام الى موقف اتبعه ادوارد بيرنت تيلور ـ الذى

---

(٤١) Darwinism and Sociology — C. Bouglé. ضمن كتاب Darwin and Modern Science. مختارات جمعها A. C. Steward ، كيمبردج ١٩١٠ ص ٤٦٦ · كان بوجليه يشغل وظيفة أستاذ لعلم الاجتماع في جامعة تولوز ·

يوصف باب الانثروبولوجيا ــ وكان كتابه Primitive Culture قد ظهر في السنة عينها التي ظهر فيها كتاب أصل الانسان • ولا شك أن تيلور لم يكن بحاجة الى داروين لكي يعلمه العلم الذي استحدثه في الاجتماع التطوري • والظاهر أن تيلور قد تعلم الكثير من هذا العلم من أوجست كونت ، وما قاله عن الجيولوجيا الاطرادية الجديدة Uniformitarianism ومصادر أخرى • بيد أن تيلور قد تعلم من داروين أيضا • وعلى أي حال ، فلقد صور تيـــلور على نحو رائع ــ ربمـــا فاق الجميع ما عدا هربرت سبنسر ــ مدى تلقيح نظرية التطور لعلم الاجتماع ١٨٧١ ، وفي الصفحات الاستهلالية لكتابه ، شارك تيلور بالكتابة في الفكرة التي كانت مازالت منفرة في نظر كثير من الناس ــ كما لاحظ ــ والقائلة أن تاريخ المجتمعات ما هو الا « جزء لا يتجزأ من تاريخ الطبيعة » وأنه أيضا يخضع لقوانين محددة مثل حركة الموجات ونمو النباتات والحيوانات • واستطرد تيلور ووصف « قانون » المراحل المتعاقبة للحضارة : « اذ أن كل مرحلة قد نمت أو ارتقت من المرحلة السابقة لها • وتبعـا لعلل فعـالة مماثلة ، فان المجتمعات تميل الى اتباع اتجاهات مماثلة في الارتقاء ، أي تمر بمراحل متعاقبة من الهمجية والبربرية والتحضر ، وان وجب للحق القول بأن بعض هذه المراحل لا يكمل الطريق بأكمله • وهناك آثار من المراحل السابقة موجودة حتى في المجتمعات المتحضرة • وكان هربرت سبنسر نصير فكرة الحرية الاقتصادية Laissez-faire أو بمعنى أصح نظرية « السبهللا » وسدني وب ــ الاشـتراكي ــ من بين الآخرين الذين شعروا بتطور المجتمع في مراحل متعاقبة • وأجمل ســدني وب نظرة كاملة شائعة عندما كتب ١٨٨٩ :

« من أثر ما قام به جهد كونت وداروين وهربرت سبنسر ــ بصفة خاصة ــ لم نعد قادرين على النظر الى المجتمع المثالي كدولة لا تتغير • فبعد أن كان المثل الأعلى الاجتماعي ساكنا فانه أصبح الان ديناميا • وغدت ضرورة النمو المستمر وارتقاء الكائن الاجتماعي من البديهات • فلا يوجـد فيلسوف الآن يبحث عن أي شيء ما عـدا التطـور التدريجي الذي ينبثق فيه النظام الجديد من النظام القديم » (٤٢) •

وابتعد بعض الداروينيين الاجتماعيين عن طريقهم ، واتجهوا الى تخليص التطور من التقدم ، وأشاروا الى أن التغير لا يلزم أن يكون تغيرا للأفضل • وأبدى نفر قليل شكوكا حقه ، كما حدث فعلا عند هكسلي ،

---

(٤٢) Fabian Essays in Socialism — Sydney Webb.
(جورج الين وانوين) لندن ١٩٣١ ص ٢٩ •

الذى كان فى بعض المناسبات مكتئبا منجهما فى نظرته الى التقدم الاجتماعى وقال فى محاضرات Romances ١٨٩٣ - « ان نظرية التطور لا تشجع على التكهن بحدوث قيامة ألفية . وعلى الطبيعة الاخلاقية أن تتوقع ملاقاة عدو قوى شديد المراس هو (الدفقات الكونية) cosmic process. طيلة بقاء العالم » ومن ناحية رئيسية ، كان التطوريون تقدميين أيضا ، واتبعوا الاتجاه التقدمى فى جدلهم مع القائلين بالتدهور . واحتدم الجدل فى ستينات القرن التاسع عشر وبعد ذلك . وركز القائلون بالتداعى مثل رئيس الأساقفة واتلى Whatley ودوق أرجل Argyll ، أى المعنيون بتوكيد النظرة المسيحية فى الخليقة على القول بتدهور الهمجى من حالة أخلاقية سالفة اسمى . واتجه التطوريون - بما فى ذلك داروين وتيلور - الى الرأى المضاد فقالوا : اما أن همج العهد الحاضر أرقى من أسلافهم ، أو أنهم يمثلون بقايا او مخلفات حالة أبكر وأدنى من الجنس البشرى - وكتب تيلور : « على الرغم من حدوث تدخل متواصل للتدهور والانحطاط ، الا أن الاتجاه الرئيسى للحضارة من البداوة الى العهد الحاضر قد اتخذ صورة الاتجاه من الهمجية الى التحضر » . ولم يخامر الاثنان أى شك فى أن أوربا وأمريكا هما قمة الحضارة فى العالم المعاصر (٤٣) . وكان ما رآه داروين ، وهكسلى - الى حد ما - اذ كان هكسلى رغم أنه ليس من القائلين بكل تأكيد بالكمالية Perfectiblian ، الا أنه أدرك وجود تقدم أخلاقى وتقدم فكرى أيضا فى التاريخ ، ورأى أنه « لا حدود » لما يستطيع انجازه فى المستقبل الذكاء والارادة بعد الاسترشاد بالمبادىء السليمة للبحث ، وتنظيم الجهد المشترك ، وأعتقد أنه من الميسور تحقيق الكثير حتى من « التغيير لطابع الانسان ذاته لما هو أفضل » (٤٤) . وأظهر هكسلى شيئا من التردد فى اعتقاده فى تقدم الانسان حتى فى هذه المحاضرة نفسها .

علينا أن نذكر أن سيدنى وب قد كتب عن « ارتقاء » الكيان العضوى الاجتماعى . وكانت هذه هى الفكرة الاجتماعية الثانية ، التى ساعدت الداروينية على النهوض بها ، أى النظر الى السياسة على غرار الكائن العضوى البيولوجى وتصور المجتمع لا كمجرد شىء يتطور ، وانما

---

(٤٣) أنظر الى الفصل الأول والفصل الثانى من كتاب Primitive Culture ففيه رفض تيلور اتباع ما ذهب اليه أنصار فكرة التدهور ، ونظرتهم الى التقدم ، وما قالوه عن تركز كل العلوم حول العرقية .

(٤٤) Evolution and Ethics - T.H. Huxley.

كشىء قادر على العمل بنجاح بحكم أنه « كل » حق فقط ، أى « كشىء أكثر من جمع من المتناثرات لوحدات فردية متعددة » • وأكدت فكرة الكيان العضوى الاجتماعى عادة دور الدولة .(ومع هذا فانها لم تفعل ذلك فى مذهب سبنسر) أو المجتمع الجماعى ، الذى لا يلزم أن يكون أصيلا ، أو أسمى من الفرد . ولكن له أهميته بكل وضوح لنهوض الفرد وضرورى لبقاء الجماعة • وأحيانا . كانت فكرة الكيان العضوى الاجتماعى تحمل فى طياتها الاعتقاد بالتفاوت الانسانى والاجتماعى ، ولكن الايمان بهـا لم يك حكرا للمحافظين السياسيين « كالقوميين المتـكاملين » فى ألمانيا وفرنسا • وتبنى هذه الفكرة أيضا الاشتراكيون ، وبخاصـــة أنصار التطور والبسلالة الجديدة من الليبراليين التى رأسها فى انجلترا فيلسوف أكسفورد : توماس هيل جرين • وانتشرت مثل هذه الأفكار لأن العصر كان بحاجة لمجتمع مركزى التنظيم يكفل التشريع الاجتماعى أو لـكى تصبح الغايات القومية أكثر تأثيرا •

لم تكن الداروينية هى المصدر الأوحد أو الرئيسى لفكرة الكيان العضوى الاجتماعى ، كما يتبين مثلا من قراءة محاضرات المؤرخ الألمانى هاينريش فون ترايتشـكه فى السياســـة أو كتب جرين فى الأخلاق والالتزام السياسى . ولقد تحدث الاثنان بلغة المثالية الجديدة • الا أن وب لم يك مخطئا عندما جمع بين الفكرة والداروينية ، لأن الداروينية لم تكن قادرة على تركيز انتباهها على النـــوع فى تمامه ، أو على الأسباب التى اعتمد عليها بقاؤه أو انقراضه • وكان كليفورد واحدا من الذين نقلوا هذا الفكر الخاص بالنوع الى ميدان الفكر الاجتماعى • ومقـالاته حافلة بصور التشبيه بالكيان العضوى والداروينية ــ فالقبيلة (التى وضعها مكان النوع) قادرة على البقاء كما كتب كليفورد ــ اذا أمكنها أن تغرس فى عقول أبنائها « نفسا ممثلة للقبيلة » بموجبها تتصدر مصالح الجماعة على فضائل حب النفع الشخصى الذى أفرط البنتاميون فى امتـداحه ، واستطرد كليفورد يقول فى مقـــال آخر (٤٥) : أن المجتمع كائن حى « ولقد أصبحت بعض أجزاء من الطبيعة البشرية على ما هى عليه » من أجل الكل (المجتمع) ووظيفة الضمير وهى الكلمة التى نطلقها على هذا الجزء « هى الحفاظ على المجتمع فى الصراع للبقاء » واتفق كليفـــورد هو والمقدمة المنطقية لداروين و (جرين) على أن الانسان حيوان اجتماعى ؛ وبنى على ذلك فلسفته الاجتماعية ذات الطابع العضوى •

---

(٤٥) توسع كليفورد فى شرح فكرة النفس القبائلية Tribal Self فى مقال بعنوان On the Scientific Basis of Morals انظر الى فكرة Right and Wrong. ففيها اشار الى داروين وفكرة الكائن العضوى الاجتماعى •

وأعرب بعض الداروينيين أيضا عن ايمانهم بالفكرة الجانبية الخاصة بالتفاوت الاجتماعى . وكما رأينا ، كان فرانسيس جالتون من بين آخرين ، من الذين أبرزوا الاختلاف البيولوجى (الوراثى) بين الأفراد . ودافعوا عن علم تحسين النسل كوسيلة للنهوض بالمجتمع . واستعمل آخرون — وبخاصة فى القارة الاوربية فكرة الانتقاء الطبيعى لمؤازرة نوع ما من النزعة الارستقراطية (٤٦) ، وعلى الرغم من أن هكسلى كان من دعامات الديمقراطية الا أنه كان يعتبر المساواة هراء ، وابتعد عن اتجاهه لدحضها على طريقة الداروينية — من ناحية . وقرابة نهاية حياته ، كان هكسلى يتكلم اللغة ذاتها المتأثرة بالفكرة العضوية مثل كليفورد مؤكدا الحياة « للجسم الاجتماعى » فى جملته ، تعززه حكومة قوية ومبدأ اللامساواة ، وهو ما يعنى من بين أشياء أخرى ، عدم الوثوق فى دور الانسان العادى فى السياسة ، ومن الغريب أن يجعل هكسلى روسو هدفا لهجومه فى مقال بعنوان Natural Inequality of Men (١٨٩٠) ذكر فيه : « ان اعادة احياء مذهب روسو فى أيامنا هذه قد عادت بمساوىء مؤسفة » (٤٧) اذ علمت الناس أن كل البشر قد ولدوا أحرارا ومتساويين فى الصفات الطبيعية ، وبعد أن يكبرون سنة بعد الاخرى تتحول الاختلافات فى الامكانات السياسية التى ولدت معهم بالفعل الى اختلافات حقة . وقد أثبتت ملكة اللامساواة السياسية أنها نتيجة ضرورية للملكة الطبيعية » .

استعمل هكسلى هذا القول لتبرير رفضه لمشروع تاميم الأرض الذى دعا اليه الأمريكى هنرى جورج فى كتاب Progress and Poverty ووصفه بأنه خيالى ميئوس منه .

وفى النهاية فان الداروينية — لأسباب غير خلقية — قد شجعت تشجيعا قويا الفكرة ، التى نمت بالفعل فى عصر السياسة الواقعية Realpolitik والامبريالية ، والتى اتخذت شعارا لها أن « الحرب »

---

(٤٦) على سبيل المثال لدينا Vacher de Lapouge الذى ناقش فى كتاب Les Selections Sociales القول بأن الانتقاء الاجتماعى يعمل ضد الانتقاء الطبيعى . وبذلك يهبط بمستوى المجتمع على نحو غير طبيعى .

(٤٧) T. H. Huxley فى مجلة القرن التاسع عشر الجزء ٢٧ مقال عن . On the Natural Inequality of Man حاول هكسلى — خصوصا فى السياسة — اتباع موقف وسط بين ما دعاه « بالفوضوية » أو « الفردية » المتطرفة (بعد ان قرأ شتيرنر) والنظام التصنيفى الصارم Regimentation وكان هكسلى يؤيد الديموقراطية ، بمعنى أنه اعتقد أن الديموقراطية أفضل ما يشد أزر حرية الفكر والضمير

قانون العالم الاجتماعى ــ وبطبيعة الحال ، لقد ردد الليبراليون شعار Laissez-faire أو السيهللا (كما قلنا) أمدا طويلا • وهناك ما يدعو الى السخرية ، لأن فكرة داروين عن الصراع للبقاء قد تأثرت تأثرا جزئيا بالمذهب الليبرالى (من خلال المالتوسية) ثم عاودت الظهور فيما بعد فى مذهب ليبرالى بوصفها فكرة داروين • غير أن المذهب الليبرالى ، والفكر الاشتراكى الباكر أيضا ــ فيما يتعلق بهذه الناحية ــ لم يكن يتصور بأى حال أن الاعتقاد فى دور الصراع يؤدى الى استبعاد جانب التوافق • اذ كان الصراع وسيلة للتوافق فى مذهب هربرت سبنسر • فالصراع بين الأفراد والأمم ضرورى للتطور الاجتماعى • غير أن سبنسر قد تنبأ فى آخر الأمر بأن الصراع سيفقد فائدته الاجتماعية ، بعد أن تطورت المجتمعات ، وانتقلت في مرحلة أخرى الى مرحلة «الصناعة» ، التى سيسودها السلام والتعاون • ان هذا لم يكن فكر الداروينية الجديدة اطلاقا ، على الرغم من أن سبنسر قد عاش طويلا فى العالم الداروينى (٤٨) • وكان من الذين يضرب بهم المثل عند الكلام عن فكرة التطور الاجتماعى • ولكن وفقا لهذا المنظور الجديد ، فان الصراع الذى فسر بطريقة أكثر عدوانية على أنه « حرب » تمشيا مع ما جاء فى كتاب أصل الأنواع قد غدا الآن قانونا حديديا للكون ، يساعد على تحقيق التقدم ولكنه لا يحقق التوافق بالضرورة • ولقد بدا أكثر علمية وكلية ، وان كان لا ينطبق على العلاقات بين الأمم وحسب ، وانما ينطبق أيضا على علاقات الأفراد داخل الأمم •

واعترض الأمير كروبوتكين ــ وكان من العلماء ــ على تفسير الداروينية على هذا الوجه • ففى كتاب « التعاون المتبادل » الذى ألفه لدحض فكرة هكسلى التى وردت فى كتاب The Struggle for Existence in Human Society ١٨٨٨) قال كروبوتكين بعد أن فحص لأول مرة

---

(٤٨) ومع هذا فقد كان سبنسر من أنصار فكرة التطور قبل داروين • وكان له مذهب خاص به عن التطور ، ولم يك داروينيا أصلا ، رغم أنه ارتبط بداروين بعلاقة طيبة ، وقبل فكرة الانتقاء الطبيعى • ولكى يضع صيغة لقانون عام فى التطور . فانه زاد من الاعتماد على الأفكار التى جاء بها علماء الأحياء فى القارة الأوربية ، وبخاصة لامارك وكارل ارنست فون باير • وحافظت فكرة لامارك على انتقال الصفات الوراثية من جيل لآخر وأثرهما على نفع المجتمع (Use Inheritence) واستفاد سبنسر من هذا الرأى كما تعلم من الفسيولوجيا الألمانية أن التطور فى صورتيه الاجتماعية والبيولوجية يمثل تقدما من البسيط الى المعقد او المركب عبر القرون • انظر الى كتاب Herbert Spencer, J. D. Peel. تاليف الفصل السادس (١٩٧١) Basic Books ــ

العلاقة بين الداروينية وعلم الاجتماع ، أنه اكتشف عدم قدرته على اقرار ما جاء فى أى كتاب أو مقال تناول هذا الموضوع . واتجه الى الاعتقاد فى وجود قانون فى الطبيعة « لتبادل العون » كان أهم للتطور التقدمى للنوع من قانون الصراع المتبادل ، ولعل كروبوتكين قد أساء فهم هكسلى – من ناحية – لأن ما حاول هكسلى قوله كان أنه يتعين على « الانسان الأخلاقى » معارضة « الانسان الطبيعى » لو أريد للجنس البشرى أن يبلغ حالة التحضر ، أى يجب أن يوضع حد للصراع للبقاء ، أى يستعاض عن حالة : « الحرب المتبادلة » بحالة « السلام المتبادل » بيد أنه من الحقيقى أيضا أن هكسلى لم يكن شديد الولع بالدمار أو الحرب ، بحيث يرضى عن تحقيق هذه الحالة السعيدة على الاطلاق – اذ قال هكسلى : « ان محاولة الانسان الأخلاقى تحقيق الغاية الاخلاقية لن تلغى بأى حال الدوافع العضوية الممتدة الجذور ، التى ترغم الانسان الطبيعى على اتباع الطريق غير الأخلاقى ، ولربما يصعب تحوير هذه الدوافع » . ورأى هكسلى أيضا أنه فيما يتعلق بالحاضر ، فان قانون الانتقاء الطبيعى مازال فعالا بين الأمم وبين الأفراد أيضا : « فبالرغم من أنفسنا ، فاننا مشغولون فى الحق فى صراع مهلك للبقاء مع جيراننا الذين يفترض أنهم مسالمون ، وحسنو النيات ، أى كالوضع بين الفرنسيين والألمان وهكذا .. ولما كان هكسلى من الأنصار الطيبين لمالتوس ، لذا فانه أرجع فكرة الانتقاء الطبيعى الى قضية السكان ، والتنافس على الموارد الطبيعية فى باطن الأرض ، وتحدث عن وجود « تنافس أبدى للانسان ضد الانسان وللأمة ضد الأمة » (٤٩) .

وغالى آخرون أقل غموضا من هكسلى – فى تطبيق هذا القانون . وكان بينهم كارل ماركس الذى اهتدى فى الداروينية الى أساس للصراع الطبقى عبر التاريخ . وكان هناك آخرون أيضا ، حولوا فكرة الأمة الى القومية (الشوفية) كما قال المؤرخ الألمانى فردريش ماينكه . ولم يستند كل أولئك المتمسكين تمسكا كاملا بالقومية فى براهينهم على الداروينية . بقدر ما أعرف ، فان موريس بارس Barres وشارل موراس Maurras بين الفرنسيين والالمانى ترايتشكه ، لم يذكروا الكثير عن داروين . وكانوا بغير حاجة لذلك ، لأنهم رجعوا عند كلامهم عن القومية الى مصادرهم القومية كالتاريخ الفرنسى ، والموناركية أو المثالية حسب مقتضى الحال . ومع هذا فقد اكتشف بعض القوميين وأصحاب النظريات العنصرية فى الداروينية أشياء تتوافق مع أغراضهم . فمثلا هناك

(٤٩) كل هذه المقتبسات منقولة من كتاب
The Struggle For Existence in Human Society.

فليكس لودانتيك الذى تحدث عن « الصراع العالمى Felix Le Dantec Combat Universel فى كتابه Les Luttes entre societes humaines (١٨٨٣) وهناك أيضا عالم الاجتماع النمسوى لودفيج جومبلوفتش ، الذى اعتقد بالمثل أن الصراع الدائم بين الأجناس هو قانون التاريخ · ولا ننسى فاشيه دو لابوج الذى لم يكتف بتقديم معتقداته عن الانتقاء الطبيعى والصراع العنصرى ، ولكنه كتب أيضا بعض صفحات فى Revue d'anthropologie وهوستون تشامبرلين زوج ابنة ريشارد فاجنر . فبينما كان يضع خواطره عن الجامعة التيتونية ، زعم أنه أكمل مذهب داروين · والعالم الانجليزى كارل بيرسون الذى لخص فى (خطاب) ألقاه فى الجمعية الأدبية والفلسفية فى نيوكاسل ١٩٠٠ أفكارا مماثلة لأفكار هكسلى فى مقاله مع تفاؤل أكثر ·

وأخطر بيرسون مستمعيه فى سياق كلامه عن حرب البوير أن انجلترا مشتبكة فى صراع على البقاء بين أمم العالم ، ويجب أن تحافظ على مستواها حتى تصبح أكثر استعدادا ، اقتصاديا وعسكريا ، وفى كل ناحية أخرى ، لو أرادت أن تستمر فى البقاء · وعرف داروين بيرسون أن الأمم مثل أى أنماط حية أخرى هى كائنات حية خاضعة لقانون التطور . وبهذه الصفة فانها مكرهة ومضطرة الى الانهماك فى « صراع مستمر » لا للبقاء فحسب ، بل للتقدم · وصرح بأن الصراع هو « مصدر التقدم الانسانى عبر التاريخ العالمى » · « وان اعتماد التقدم هذا على بقاء الجنس الأصلح ــ وهو شىء قائم كما يبدو ــ قد أعطى الصراع للبقاء مظهر الافتداء · أنه يمثل الحرب الصليبية المحمومة ، التى يستخلص منها أنقى المعادن » (٥٠) · فلا غرو اذا قال برناردشو بعد ذلك بسنوات بمناسبة الحرب العالمية الاولى أن علم الاجتماع على الطريقة الداروينية قد « أحدث كارثة أوربية » ولم يكن داروين نفسه مسئولا مسئولية مباشرة عن ذلك · ولم يقل شو أيضا ذلك · ان بعض مريدى داروين وحوارييه قد جاءوا بداروينية تجاوزت داروين ، وبذلك روجوا للهيب المنافسة الدولية والحرب ·

---

(٥٠) National Life from the Standpoint of Science — Karl Pearson. لندن ١٩٠١ ص ٣٤ ، ٤١ ·

(٥)

النكسة

Fin-de Siècle

لا عجب اذا دارت كلمتى « فان دوسييكل » على كل لسان عند اقتراب سنة ١٩٠٠ • وغالبا ما كانت الكلمتان تشيران الى ما حدث من « انهيار » فى ثمانينات القرن وتسعيناته ، والى بعض البدع الفلسفية والفنية الجديدة التى تعرف عليها ماكس نورداو فى كتاب بعنوان الاضمحلال (وهاجم فيه نورداو بين آخرين نيتشه والرمزيين والمتسببين فى التدهور) (١) ، وان كان معنى Fin-de-siècle لم يتسم بالدقة قط • اذ أن للكلمتين مفهوما أوسع ، ومن ثم فقد استخدمتا هنا للدلالة على عالم جديد من الفكر ، كانت ملامحه قد بدأت تتحدد قرابة نهاية القرن •

ومن المهم أن نفهم أن هذا العالم لم يحل مكان العالمين السابقين اللذين تحدثنا عنهما (عالم الرومانتيكية وعالم التنوير) وانه لم يسد الفكر بعد ١٩٠٠ مباشرة أو قبلها مباشرة • اذ استمرت « موضة » التنوير . كما نسميها ، وبخاصة بعد أن أعادت الداروينية تفسيرها وتعزيزها ، استمرت ممثلة للتيار الأساسى حتى فى القرن العشرين • وان وضع تمثال نصفى لاوجست كونت فى ميدان جامعة السوربون فى باريس ١٩٠٢ ليعد رمزا لهذه الاستمرارية (لوحة رقم ٩) • وقبل ذلك بأربع سنوات ، احتفلت السوربون بالعيد المئوى لكونت ، وكانت قد أعادت تنظيم نفسها وفقا للاتجاهات الوضعية • وهكذا فرغم (الثورة ضد الوضعية) الا أن الوضعية استمرت تفيض كحركة منظمة قادرة على

---

(١) كان ماكس نورداو طبيبا وصحفيا ، وعاش فى باريس • وكتابه Entartung (النكسة أو التدهور) نشر ١٨٩٢ • وهو واحد ضمن كتب عديدة ، تناول فيها نورداو أوصاب الحضارة الأوربية ، أى نفس ما يعنيه المصطلح الفرنسى .Fin-de-siècle

تجديد نفسها ، ولو أن هذا قد حدث تبعا لاتجاهات أكثر راديكالية من « المذهب الوضعى المنطقى » لبرتراند رسل ولودفيج فيتجنشتاين . وعبر الفريق الأكبر من علماء الاجتماع والمصلحين الاجتماعيين ، بالاضافة الى عدد لا بأس به من انصار النزعة الانسانية (الهيومانية) عن ثقتهم فى العلم أو العقل ، ومقدرتهما على تحقيق التقدم (٢) . وتحدث ارنست هيكل Haeckel الوحدوى والاشتراكى الألمانى فى مؤتمر الأحرار الدولى ، الذى عقد فى روما سنة ١٩٠٤ عن « العلو المتسامى بالحضارة الذى حققه الانسان فى القرن التاسع عشر ، والتقدم المذهل لعلم الطبيعة وتطبيقاته العملية فى التكنولوجيا والصناعة والطب ... الخ » ، مما زاد الآمال لتحقيق « سمو قوى آخر فى حضارة القرن العشرين » (٣) وقال هوبهاوس L. T. Hobhouse الذى شغل أول كرسى للاجتماع فى جامعة لندن الشىء نفسه فى كتابه Mind in Evolution (١٩٠١) ، وتطلع هوبهاوس الى قيام الانسان بالحكم regum hominis الذى يرتكن الى سيادته على الطبيعة الخارجية . وسييسر تحقيق هذه الحالة العلم ، والانسان بالذات . وبعبارة أخرى ، لقد بلغ العقل الانسانى مرحلة جديدة من التطور ستضع المستقبل تحت سيطرة العقل . ان هذا النوع من التفكير هو الذى دفع سير نورمان انجل بعد حادثة سارايفو (التى أدت الى حدوث الحرب العالمية الأولى) الى التكهن بنهاية الحرب بين الشعوب المتحضرة . واشترك انجل مثل هوبهاوس فى الاعتقاد بامكان اصدار « قانون لتسريع » العقلانية الانسانية . فلقد أصبحت الحرب الآن « وهما » خلافا لما يقوله العسكريون ، بعد أن تغيرت الطبيعة البشرية ، وغدا الانسان أكثر عقلانية وتحضرا فى المائة السنة الأخيرة أكثر من الألفى السنة السابقة (٤) . ان هذه الأصوات لم تكن من مترسبات مرحلة ابكر مثل آثار تيلور وحفرياته والتى أصبحت الآن مرحلة غير مسايرة للعصر . انهم قد تحدثوا نيابة عن الأغلبية من أجل نظرة Anschauung كانت ما زالت تتمتع بحيويتها حتى فى أعمق أغوار الدوائر الفكرية .

وكانت هذه النظرة Anschauung موضع خلاف خطير على نهاية

---

(٢) انظر الى كتاب Good Tidings — W Warren Wager الذى تضمن الكلام عن استمرار الايمان بالتقدم (جامعة انديانا ١٩٧٢) الجزء الثانى .

(٣) Der Monistenbund : Thesen zur — Ernst Hackel Das Freiwort — Organisation des Monismus. (الجزء الرابع — ص ٤٨٦) .

(٤) يعد كتاب The Great Illusion من الكتب الهامة ، ظهر سنة ١٩١٠ وكان مؤلفه Angell صحفيا ، ومن رجال الاقتصاد .

القرن التاسع عشر • وكما تبين ، لقد بزغ عالم جديد للفكر متحديا فروضه الأساسية • وليس من السهل وصف هذا العالم ، الذى لم تكن معالمه قد تحددت بعد ، أو شعر بالوعى بنفسه كاملا • وكلمتا « فان دوسييكل » لا تصفه وصفا كاملا ، لأننا اذا توخينا الدقة سنقول ان هذا العالم لم يكن يمثل نهاية القرن بقدر تمثيله لبدايته ، يعنى أنه قد تضمن فى جوفه بذور نوع جديد من الحداثة البعيدة الاختلاف عن الحداثة العلمية العقلانية ، التى سوف تنمو وتنضج ، بعد أن ينطلق القرن العشرون • فهو نهاية بمعنى أنه قد دفع قدما . وعرض على أنظار عامة الناس ميولا معينة في التفكير استغرق تكوينها عشرات السنين . انه عالم في ثورة لا ضد الوضعية ، وانما ضد كل أنماط القيم البورجوازية والأعراف والتقاليد العقلانية البورجوازية و « التقليدية » بوجه عام • ولكن وفوق كل شيء ، انه عالم بلا اتجـاه (أو عالم يحاول الافـلات من اللاتوجيه) • ووفقا لتشبيه أتى به نيتشه فان الأوربيين قد تقاذفتهم الأمواج والتيارات بعد أن حرقوا معابرهم من وراءهم . وألقوا بأنفسهم في قوارب تحت رحمة اليم. اذ يمتد أمامهم البحر المفتوح بأسراره التى لا نهاية لها ، وأخطاره • واذا تغلب عليهم الحنين للوطن والأرض اليابسة سيصادفون مشكلات عويصة • فلم يعد هناك مثل هذا اليابس • وليس من شك أن نيتشه كان يتحدث عن أقلية من أصحاب الأرواح الحرة فقط ، لأنه كان يعرف تماما « ان أغلب الناس فى أوربا الهرمة » ما زالوا بحاجة الى دعامات الدين والميتافيزيقا والعلم ، وما زالوا متعلقين بها • ولا أحد يتوقع أن يعيش طويلا فى راحة اليقين « ولعل مثل هذا البحر لم يوجد من قبل فى التاريخ » (٥) • وكان هذا « الانفتاح غير المتوقع » الذى لاحظه نيتشه هو ذروة قرن من الفكر النقدى والشـك الاكال ، ولكنه كان أيضـا قرن المظهر الهيراقليطى للدارونية ، كما سنرى • على أنه كان مصحوبا أيضا مصاحبة محتومة باللاتوجيه ، الذى بدا أشد تطرفا من أى عصر مضى وتمثل هذا الشعور فى عدم ادراك أين يقع اليقين ، وحتى اذا وجد اليقين فانه لن يكون شيئا آخر غير التغير ، وعدم معرفة ما يخبئه المستقبل •

ان هذا اللاتوجيه اما أن يـكون (دعوة لاجراء تجربة جديدة) أو يكون سببا للشعور باليأس • وكان نيتشه بالذات قد هلل لهذا الانفتاح الجديد ، رغم أخطاره ، وفعل الشيء نفسه هنرى برجسون ، الذى بنى فلسفته فى التغير عليه ، ان كل فلاسفة الحياة الروحانيين والمثاليين فى « الفان دوسـييكل » وسنسميهـا بعد ذلك « النكسة » كانوافى الحق

---

(٥) Friedrich Nietzsche. (العلم البهيج) ١٨٨٢ — الأقسام ١٢٤ ، ٣٤٣ ، ٣٤٧ ، ٣٧٧ •

متفاءلين ، وان ندر عدم شعورهم بالقلق • ففي أسلوبهم المتميز قام حتى ممثلو الانحلال برد فعل موجب لمواجهة عالم ظهر فيه أن التغير والتحول هما اليقين الوحيد • وعلى أى حال ، لقد رأوا أن فى وسعهم أن يفعلوا مثل ماريوس الابيقورى أى « يعتمدوا على الحاضر » ، وأن يملؤوه حتى الثمالة بأحاسيس حية (٦) • على أن العقدين الآخرين من القرن التاسع عشر كانا مفعمين باناس معلقين فى الهـواء ، قلقين متشاءمين (*) • ولم يكن ورثة الجيل الأقدم من أمثال رينان وبوركارت يشعرون بأنهم لا يعرفون الى أين يتجهون ، بقدر شعورهم بالاحباط • وأنصب هذا الشعور عند بعض على المعرفة ذاتها ، التى اتجهوا الى الظن أنهـا قد لا تكون متوافقة هى والسعادة ، كما انصب أيضا على حالة الحضارة ، التى رأوها حولهم • لقد شعر الفتيان Les jeune gens وهو عنوان موضوع مقالات كتبها أئمـة عالم الأدب فى فرنسـا من أمثـال بول بورجيه وموريس بارس Barrés بالضياع فحسب ، ولم يخطر ببالهم فى تلك اللحظة أى شىء أفضل من صـقل نفوسـهم • ولقد سماهم بارس بالـ Les Déracinés (المجذورون) أى الذين لا جذور لهم • كانت هناك أسباب خاصة بطبيعة الحال تفسر لماذا اتجه فرنسيو هـذا الجيل بالذات الى التشاؤم • فلقد عرفوا الأوضاع فى أسوأ حالتها ، أى الاذلال والرعب ، اللذين أعقبا هزيمة بلادهم على يد البروسيين سنة ١٨٧١ ، وما أعقب الهزيمة من حرب طبقية وحمامات دم « الكومين الباريسية » ولكن كانت هناك أسباب أعمق للضيق المعاصر ، الذى لم يقتصر بأى حال على الفرنسيين • اذ كان فردريك ميرز Myers يكافح على هذا العهد باحثا عن أسباب الخلود الشخصى فى عالم بلا اله ، ونبه الى حالة الزهقان من الدنيا Weltschmerz الكامن فى مجتمعاتنا المتحضرة ، وتداعى كل ايمان حق بكرامة الحيـاة ومعناها . وبأنها لا تنتهى • كل هـذا قد حدث وسـط عالم مدعو ــ كمـا أدرك ــ لاكتساب السلامة العقلية والصحية والصـحة البدنية ، والذكاء وحميد السجايا (٧) • وهكذا فبينما هلل بعض أهل عهد النكسة ، شعر آخرون باليأس أو بالضيق ، واكتشف بعض هذا النفر الأخير ــ كما يجب أن نلاحظ ــ طريقا للعودة الى الايمان والحياة ذات الغاية ، وبخاصة (فى فرنسا على أقل تقدير) بعون الكاثوليكية ، أو القومية •

---

(٦) الاشارة هنا موجهة الى رواية Marius the Epicurean (١٨٨٥) تاليف الأديب الانجليزى والتربيتر ــ أنظر بوجه خاص الى الفصل التاسع The New Cyrenacism.

(*) هذه العبارة تكفى وحدها للدلالة على افلاس جميع المذاهب اللاروحية •

(٧) Personality and its Survival of Bodily Death. (١٩٠٣) تاليف Fredric W. Myers نشر لونجمان لندن ١٩١٥ الجزء الثانى ص ٢٧٩ • وميرز (١٨٤٣ ــ ١٩٠١) شاعر وكاتب مقالات ومؤسس جمعية للابحاث النفسية .

وبعد ترجمة هذا اللاتوجيه الى أفكار ، سواء أحدثت روحا موجبة أو سالبة ، فانها ابتكرت اجابات جديدة على الأسئلة الدائمة ، وكان لا مفر من حدوث ذلك • فسلم برجسون بين آخرين بوجود نوع جديد من الطبيعة اللاحتمية ، بعيدة الاختلاف عن طبيعة الوضعيين • وبدأت الطبيعة البشرية فى الوقت نفسه تبدو أقل عقلانية ، أما المعرفة فقد تراءت لهم أكثر ذاتية ومراوغة ، وبدا التاريخ أقل صلاحية للتنبؤ والفهم • ونزع الميل الشامل فى التفكير الى الاتجاه صوب كون أكثر اتصافا بالمصادفة ، ويخضع للتغيير بلا غاية أو غايات • ان هذا كان مجرد ميل ، ولكنه ميل الى المستقبل • ونكرر القول بأن عهد النكبسة لم يمثل أسلوبا موحدا فى الفكر • كما لم يمثل أى فكر سائد • اذ ظل منغلقا فى نطاق عالم أكبر ــ ما زال بالقوة ــ لتوقعات التنوير •

التمرد على الوضعية

أفضل وسيلة لبحث الأفكار عن الطبيعة هو الربــط بينها وبين التمرد أو الثورة على الوضعية • وحدث هذا التمرد ــ الذى بدأ على أقل تقدير فى وقت مبكر يرجع الى ستينات القرن التاسع عشر ، وبلغ ذروته فى تسعينات القرن ــ على جبهة عريضة جدا • وعلى هذا العهد ، كتب الفيلسوف الفرنسى ألفرد فوييه كتابا عن هذا التمرد سنة ١٨٩٦ • وعدد بين أنصاره نفرا من أفضل العقول فى أوربا ، من علماء وفلاسفة ومفكرين اجتماعيين ومن الكتاب والفنانين الخلاقين أيضـــا • وخص بول بورجيه الموضوع بروايته التلميذ أو المريد ١٨٨٩ •

فما هو سبب هذا التمرد • انه أساسا رد فعل ضد عبادة العلم وصورة العالم كما أسقطها العلم التى ــ كما أعتقد ــ قد انتقصت من الحياة والعقل • ويذكرنا ذلك بثورة أبكر • اذ كان لرد فعل أواخر القرن التاسع عشر فى بعض الأحيان مظهر رومانتيكى جديد ، كما حدث مثلا بعد ظهور مذهب الحدس عند برجسون • ومع هذا فلم يكن هذا التمرد ضد العــلم فى ذاته per se بقدر كونه تمردا ضد النزعة العلومية • وزيادة فى التخصيص نقول انه تركز على ادعاء العلم المأثور بانطواء كل المعرفة تحت جناحيه • وتركز أيضا على فكرة الحتمية أو القبضة الحديدية للقانون التى رئى أنها تعوق الحرية •

ويلاحظ فوييه : « أن امتداد سيطرة العلم على كل مجال كان حتى هذا

العهد مستبعدا من نطاقه هو عقدة الحركة الوضعية » (٨) • وكان لا مناص من أن يحدث تحد لهذه الامبراطورية ، ان عاجلا وان آجلا • وتحداها جيمس وورد Ward عالم النفس الانجليزى فى محاضرات جيفورد الشهيرة ، وحذر متسائلا : « ولكن اين ينتهى العلم ؟ » وقارن كما سبق أن فعل ديكارت العلم بمدينة تتمتع بمميزات كالوثوق والمظهرية ، والأعداد الكبيرة وخضوع كل شيء فيها للقياس ، والاتساق والتنسيق ومخطط البناء • وقال وورد : لقد زحف العلم بشبات على عوالم أخرى للمعرفة ، بنفس الأسلوب الذى اكتسحت به المدينة الريف (٩) • ولكن حدثت الآن حركة عكسية تسعى لاستعادة الأراضى المفقودة • فلقد رفض وورد نفسه اخضاع العلم الذى تخصص فيه (الميكانيكا وعلم وظائف الأعضاء) للعلومية ونادى بسيكلوجية ذاتية جديدة ، وبالمثل قام مواطن وورد الفيلسوف المثالى جرين T. H. Green بمقاومة الاغراء الشديد للعالم الداروينى للنظر الى الأخلاق كنوع من البيولوجيا • وحدثت مجادلات مؤثرة لمنح التاريخ الاستقلال الذاتى ، والبحث عن خطوط ارشاد جديدة فى الفكر الاجتماعى أقل اتساما بالطابع « الوضعى » • وقال الفيلسوف والمؤرخ الألمانى فيلهلم دلتاى : ان كونت وميل وباكل قد شوهوا الحقيقة التاريخية « حتى يتكيفوا مع أفكار العلوم الطبيعية ومناهجها » • ويختلف التاريخ عن العلم فى كل من الموضوع والمنهج • اذ يعنى التاريخ مثل كل « الدراسات الانسانية » بالانسان والعقل الانسانى أكثر من عنايته بالواقع الفيزيائى ، ويعنى بالفرد فى ذاته ، وليس بالنمط الذى ينتمى اليه الفرد ، وبالقيم التى تحرر منها العلم • وهذا أمر مفهوم • ومن ثم فان الاحاطة بالتاريخ تعتمد على الفهم Verstand أكثر من اعتمادها على الادراك الحسى والتجريد ، أى على اعادة الحياة الى تجربة الآخرين والنفاذ فيها بتعاطف ، باعتبار هؤلاء الآخرين يتماثلون معنا • وحدثت هذه التفرقة بين الثقافتين جملة مرات فى أواخر القرن التاسع عشر ، وبخاصة عند المثاليين الجدد • اذ اعتقد بنديتو كروتشى ان التاريخ فن يركز على معرفة الفرد • وعلى نفس النحو وصف الفيلسوف الألمانى فيلهلم فندلباند (١٠)

---

(٨) كتاب Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la Science positive تاليف Alfred Fouillée (باريس ١٨٩٦) ص ١٠ ، ص ١١ من المقدمة •

(٩) Naturalism and Agnosticism تاليف James Ward (لندن ١٨٩١) ص ٥ • القيت محاضرات جيفورد بين ١٨٩٦ و ١٨٩٩ •

(١٠) Einleitung in die Geistwissenschaften تاليف Dilthey (١٨٨٣) ، درج بنديتو كروتشى التاريخ تحت معنى الفن انظر كتاب La storia ridotta Sotto il Concertto Generale dell'arte وكتاب فندلباند بعنوان Geschichte und Naturwissenschaft (١٨٩٤) •

فى خطاب شهير ١٨٩٤ التاريخ بأنه دراسة ايديوجرافية ، أى يصف الوقائع الفردية ، بينما وصف العلم بأنه دراسة نوموثية (تقنينية) nomothetic ، أى يبحث عن القوانين العامة · ورغم الاختلاف بين هؤلاء الفلاسفة ، فان جهودهم قد رمت الى حصر العلم فى ميدانه المشروع — كما زعموا ·

ولكن ما هو على وجه الدقة هذا الميدان المشروع ، لم يقنع المناهضون للوضعية باتخاذ موقف الدفاع ، ومن ثم فانهم نقلوا القتال الى صميم حصن العلم ، أى معرفة الطبيعة نفسها · وهنا كما شاءت الظروف ، تلقوا عونا غير متوقع من بعض العلماء · اذ كان العلم يعيد فحص أسسه — من ناحية — كنتيجة لكشوفه التجريبية الجديدة · ومن ناحية أخرى — من أثر حركة الرجوع الى كانط فى الفلسفة · فبعد أن اتجه العلماء الفلاسفة — وكان أكثرهم من الألمان — من أتباع كانط الذى قصر المعرفة على الظواهر نزعوا الى تطهير العلم من كل شوائب ميتافيزيقية ، بحيث يقتصر على التجارب الحسية · وانتهوا الى التساؤل : هل فى المقدور تحرير العلم من الذاتيـة ؟ ان هـذا الاتجـاه الفكرى الذى أتبعه ارنست ماخ وشـتالو J. B. Stallo وآخرون لم يتشكك اطلاقا فى دور العلم · ومع هذا فانه اختلف حول قدرة العلم على الكشف عما تعمله الطبيعة بالفعل ، وحقيقة بعض تصوراتها الفعالة مثل المادة والطاقة والعلية الآلية · وانتهى الى وجوب اقتصار العلم على ما هو أبعد مما حدث فى المذهب الوضعى الباكر ، أى على مهمة تتبع الظواهر من ناحية علاقتها الآلية ، واستظهار النتائج العملية بدلا من غاية التمثيل الدقيق للحقيقة ·

وفى الوقت نفسه انتهت الفلسفة الى نتائج مماثلة · وفى واقع الأمر ان ما حدث كان انتقام الفلسفة من العلم · فلقد هاجم شارل رينوفييه زعيم المذهب النقدى الجديد فى فرنسا مزاعم الوضعيين لا من ناحية التفوق الحضارى (بوصفها ممثلة لاسمى وآخر مرحلة للحضارة — كما ادعـى كونت) ولكن من ناحية المعرفة المطلقة ، التى لم يلونها وعى العارف ، وحريته · وتابع برجسون — وهو الأخير فى اتجاه طويل من الفلاسفة الروحيين يرتد الى فليكس رافيسون ولاشييه فى ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر — هذا البرهان الى ما هو أبعد ، وقال ان الذهن العلمى بنى على نحو خاطىء لاكتساب المعرفة المطلقة · لقد نتج فى طريق التطور كزائدة للملكة الناحية العملية ، أى كعون أساسى للفقاريات ، بما فى ذلك الانسان للتكيف مع البيئة والتعامل معها ، وباختصار فان مهمته هى أن « يفكر فى المادة » لا أن يفهم الحياة « فما هى الغاية الأساسية للعلم ؟ انها تضخيم تأثيرنا على الأشياء · فما يسعى اليه العلم هو انماء النفع

العملى » (١١) ٠ ولما كان ذلك كذلك فليس الذهن وانما هو الحدس وحده الذى يستطيع أن يمنح الانسان معرفة حقة بالطبيعة والحياة ٠ والحدس (وقد عرفه برجسون بأنه الغريزة عندما تغدو على وعى بنفسها) ينفذ داخل الموضوع ، بينما لا يقدر الذهن على أكثر من الطواف حوله ، مع أخذ لقطات فوتوغرافيـة لبعض الحـالات واللحظات المختارة ٠ وانتهى برجسون الى القول : « بأن علينا أن نبتعد عن العادات العلمية لو أردنا تكوين فكرة واضحة عن الطبيعة كما هى » (١٢) ٠ وجنح بعض الفلاسفة المعاصرين كصمويل بطلر ونيتشه اللذين كانا أكثر تشككا من برجسون الى الحط من قدر الحقيقة العلمية دون أن يستعيضا عنها بأى نوع من الحقيقة الحدسية ٠ أما بطلر الذى احتج على سيطرة العلماء على الحضارة ، كما احتج أيضاً على ما يقوم به القســـس ، فانه عكف على مقارنة العلم بالدين ٠ فلا العلـم ولا الدين بقادرين على التعريف بالحقيقة ، لأنهمـا لا يحتويان على أكثر من آراء متفق عليها ونظريات يعتمد عليها الناس من الناحية العملية ، ومن ثم فانها تتغير وفقا للمنظور الشخصى ، وبتغير الزمان ، والاحتياجات الجديدة ٠ وبرغم أن نيتشه كان معجبا يقينا بالعلم أكثر من بطلر ، الا أنه جنح الى الظن بأن العلم وهم ٠ وكتب فى كتاب « ما وراء الخير والشر » أنه بدأ يهل على اناس قلائل « ان الفيزياء أيضا لا تزيد عن مجرد تفسير للعالم ومحاولة لتنظيمه (تلاءمنا ، ان صح لى هذا القول) وانها ليست تفسيرا بالمعنى الصحيح » (١٣) فالعلم عماده هو الخرافات بدرجة ليست أقل من اعتماد الدين والميتافيزيقا والفن عليها كمـا حدث فى معنى كل من العلية والذرة ، والعلم قادر على استحداث القوة ، ولكنه ليس قادرا على بلوغ الحقيقة ٠

ووراء هذا النقاش حول سيطرة العلم ، لاح الهدف الحقيقى لهجوم المناهضين للوضعية ٠ اذ انصب هجومهم على العلم من ناحية زعمه لآلية الطبيعة ٠ وقال برجسون « اننا نرفض الآلية الراديكالية » ٠ فلقد رأى برجسون والمناهضون للمذهب الوضعى الآخرون ان القول بوجـود نظام آلى وروابط آلية سيوحى بوجود صور متجزئة متنافرة « تزيد من أحكام

---

(١١) التطور الخلاق (ترجمه من الفرنسية الى الانجليزية Arthur Mitchell تاليف Henri Bergson (نيويورك ١٩٤٤) ص ٣٥٨ ٠

(١٢) Bergson ـ يمكن ان نضيف أن برجسون لم يقصد أى انكار للعلم ، وكل ما قصده ـ كما فعل بعض الرومانتكيين ـ هو انكار العلم فى صورته الآلية كتفسير كامل للطبيعة ٠

(١٣) Nietzsche ـ ما وراء الخير والشر ١٨٨٦ ترجمه من الألمانية الى الانجليزية Arthur C. Danto انظر أيضا الى كتاب دانتو Nietzsche as Philosopher (ماكميلان) ١٩٦٨ ـ ص ٨٧ ٠

قبضه القانون » ، على حد قول توماس هكسلي ، وبذلك ترد الحياة الى مقولات فزيائيـة تؤدى الى استبعاد الحـرية والقيمة ، وينتهى الأمر باللامسئولية الأخلاقية وهو ما حاول بول بورجيه أن يثبتـه فى رواية التلميذ (١٤) . على أن برجسون قد رأى أن التفسير الآلى قد وقع فى خطر ، لأنه آكد وجود طبيعة ساكنة ، لا دور فيها للزمان . وفى المعادلة الفلكية لبيير لابلاس ، والتى ذكرها جيمس وورد وبرجسون أيضا ، لا وجود لشىء ليس وراءه علة هى التى أنتجته ، ومن ثم فاذا استطاع عقل ما فى لحظة معلومة « أن يتعرف على كل العلل ، فانه يكون قادرا على أن يضمن فى معادلة واحدة كل حركات الأجرام السماوية كبيرها وصغيرها فى الكون ، ولن يكون هناك شىء غير يقينى عند هذا العقل وسيتماثل المستقبل والماضى فى حضورهما أمام عينيه » . واعترض برجسون على هذه « الانتهائية » finalism وكذلك على الآلية للسبب نفســه . ففى كلا الحالتين « قد اعتبرت جميع الأشياء معطاة أو متاحة ، لأن كل القوى التى زودتها الطبيعة بالحياة ستكون كلها ثابتة وتتبع ترتيبا مسبقا » (١٥) .

ورفض برجسون النظرية الآلية مؤثرا عليها الطبيعة « الخلاقة » ، التى تستمد خصائصها من الزمان وليس من المكان . اذ كان الزمان هو البعد الأساسى الجديد . ولقد انتقص كل من العلم القديم والعلم الحديث الزمان ، عندما قارن العلم القديم الزمان بالماهيـات المجردة من الزمان والحركة مقارنة غير مناسبة . أما العلم الجديد ، فقد جاء بزمان مقصور على زمان الساعات ، أى زمان مجرد أيضا يعجز عن اخراج أى شىء جديد، لأنه مطرد كالمكان تماما . وعلى العكس رأى برجســون الزمان مرادفا للجدة : « الزمان يرادف الاختراع ، أو لا يكون أى شىء مطلقا . ولكن الفيزياء الحديثة لم تراع الزمان كاختراع على الاطلاق بعد أن اقتصرت على

---

(١٤) واجه Paul Bourget فى كتـــــابه Le Disciple مشكلة العلم فى مقابل الأخلاق ، والبطل واسمه أدريان سيكست « راهب فكر » ، ومن أنصار المذهب الوضعى ، تعلم وتشبع بآراء هيبوليت تين الفيلسوف الوضعى .. ووهب ماكسميليان ليتريه وداروين حياتهما لتشريح المشاعر البشرية والسلوك الانسانى ، وتحمل كتبه عناوين مثل Psychologie de Dieu و Anatomie de la Volonté Théorie des passions, وقد رد الدين وعلم النفس الى قوانين فزيائية . وكان يدعو الى اتباع فكرة القدرية فى الاسلام . وتجلت فى أفعال مريده (تلميذه) الشـباب جرسلو ، الذى اتهم بالزنا والقتل آثار تعاليم سيكست المجردة من الانسانية ، وكان لها أسوأ تأثير ، وأوخم العواقب الأخلاقية .

(١٥) Henri Bergson — نفس المرجع — (أنظر ملحوظة ١١) ص ٤٣ — ٤٥ .

المنهج السينماتوجرافى » (١٦) ، الذى يظهر له الواقع كلقطات ثابتة أشبه بلقطات الكاميرا ٠

ولا يخفى أن كون برجسون مستلهم من الداروينية ٠ولكن ما استرعى انتباهه كان الجانب الخلاق عند داروين ، وليس الطابع الآلى لفلسفته ٠ وفسر برجسون فى كتابه التطور الخلاق (١٩٠٧) ـ وهو من آياته ـ التطور اعتمادا على فكرة السورة الحيوية élan vital وهى مصدر خفى وقوة تدفع الحياة الى خلق أشكال أسمى » وأكثر تركيبا » ٠ وبدت السورة الحيوية لبرجسون كقوة متفجرة تقارن بقنبلة انفجرت بغتة وتناثرت كشظايا ، وتحولت هى نفسها الى قنابل تتفجر بدورها وهكذا » الى زمن لا يستطاع قياسه » ٠ وبذلك تكون الفلسفة قد تجاوزت العلم ورأت الطبيعة كما هى » أى سريان وجريان وتدفق مستمر أو صيرورة » (١٧) من هذا يتضح أنه قد حدثت هوية عند برجسون فى نهاية المطاف بين الكينونة والصيرورة التى جعلها تتبع مبدأ لا آليا ٠

وبعد أن اشتهر مذهب » التطور الخلاق » بفضل محاضرات برجسون ، وكتبه ، فانه اجتذب اتباعا لا بأس بهم ، وبخاصة بين الشباب ٠ ومع هذا فان هذا المذهب لم يك أكثر من واحد من الفلسفات الحيوية العديدة للطبيعة (فلسفات الحياة) التى انتشرت فى عهد النكسة ٠ ورغم بعض الاختلاف فى الرأى حول معنى » الغائية » فان كل الفلاسفة الروحيين فى فرنسا قد ركزوا على ما فى الطبيعة من جوانب عرضية أساسية وتلقائية والناحية الخلاقة ٠ وبشر مثلا جان مارى جيو Quyau ـ وكان ابنا بالتبنى للفيلسوف فوييه ومساعدا له ـ بالسورة الحيوية لبرجسون عندما قدم فلسفته تحت عنوان » التوسع فى الحياة » التى تقر القول بامكان التكهن وسمحت فقط بظهور مستحدثات في الكون ٠ فلا غرو اذا رأى نيتشه وجود قرابة روحية تربطه بجيو ، بعد أن قرأ كتبه ، وعلق عليها ٠ وقبل برجسون بسنوات ، حاول صمويل بطلر بالمثل ، أن يضع نظرية للتطور مبنية على الحياة ، أو » الحيلة » فى مقابل الحظ أو الصدفة ٠ وفضل بطلر لامارك على داروين (١٨) (أو ما فهمه على الأقل من نظريات

---

(١٦) نفس المرجع ص ٣٧١ ٠

(١٧) نفس المرجع ص ٤٠١ ٠

(١٨) يحتاج موضوع » اللاماركية » الى مزيد من البحث ، ويقوم حاليا احد طلبتى (كلارك دوجان) باعداد دراسة بعنوان The Evolutionary Alternative اى نظرية لامارك واللاماركية فى أواخر القرن التاسع عشر فى الفكر الفرنسى والفكر الانجليزى ٠ وكان سبنسر لاماركيا (انظر ص ١٤٧) ٠ واتبع اللاماركية أيضا فرويد وانجلز وبرجسون وشو ، كل وفقا لطابعه الشخصى وتبعا لغايات مختلفة ٠

لامارك) ونسب بطلر التغير التطورى الى الأفعال الاختيارية لقوة الحياة Life force وبدلا من أن تقـــوم الكائنات الحية برد فعـــل آلى لمـــا يحدث من تغيرات فى البيئة ، فانها تصمم على اعادة تشكيل أجسامها ، وبذلك ترتقى بنفسها : وعبر الزمان الجيولوجى ، تحولت هذه الرغبة الى « ذكرى لا شعورية » وانتقلت الى الأخلاف بالوراثة • كانت هذه هى فلسفة بطلر ، التى قام جورج برناردشو بشرحها فى كتابه Man and Superman (١٩٠٣) وأتبع شو (أو دون جوان فى التمثيلية) بطلر ، ولكنه تجاوزه أيضا ، عندما رأى الحياة كخامة تجرى تجارب لا حصر لها لتنظيم نفسها ، ومن ثم فانها طورت فى البداية أجزاء مثل العين ، وهى تحاول أن تطور الآن « عين العقل » التى تستطيع أن ترى لا مجرد العالم الفيزيائى وانما غاية الحياة أيضا وبذلك تنتج أفرادا أسمى وأسمى • وكانت الحيوية الهادفة عند شو أكثر غائية من حيوية برجسون أو حتى من صورة التطور عند بطلر • ومع هذا فان التشـــابه بين فلسفات الحيـــاة عند الثلاثة ، يثير الدهشة • اذ اعتقدوا جميعا فى ثنائية الحياة والارادة ، وبقيام الارادة بأفعال خلاقة تغير المادة ، وتربطها بأغراضها ، وفى الوقت نفسه ، لقد أحدث المذهب الحيوى وضعا أشبه بالرجعى فى نطاق العلم ذاته • فبعد أن بخس حقه فى وقت أبكر فانه صادف أنصـــارا من علمـــاء البيولوجيا كهـــانس دريش وياكوب يوهـــان اكسكيل Uexkuell • فمثلا قام دريش (١٩) بالتجريب فى قواقع البحر واكتشف ما لدى الخلايا المشوهة من استعدادات مذهلة للالتئام ، واستنتج مدى اختلاف الكائنات الحية عن الآلات ، ومن ثم لا يصح تفسيرها باتباع مبدأ العلية الآلية • اذ لا بد أن توجد فى حياة الكائن الحى وفى تكوينه قوة فعالة أى نوع من الفعالية اللاآلية سماها دريش على التعاقب بالنفس (٢٠) وال psychoid والانتيليخا entelechy (من مذهب أرسطو) ، واتبع دريش فى تفكيره أسلوبا مزدوجا • فلقد اعتبر مثلا الانتيليخا ــ وهى لا مكانية ــ تعمل رغم ذلك فى مجـــال المكان • ولما كانت بالذات فـــوق الحس (وان لم تك خارج الطبيعة) فانها تستعمل قوى فزيائية كيمائية لاستكمال الأدوات التى تلزم الكائن الحى فى جملته وفى فرديته من أجل الحياة •

وسددت الثورة ضد الوضعية ضربة قاضية الى كلمة الحتمية ومذهب

---

(١٩) Man and Superman — G. B. Shaw. الفصل الثالث دون جوان فى جهنم •

(٢٠) أنظر الى كتاب Die Seele als elementarer Naturfaktor. تاليف Driesch (١٩٠٣) •

الردية (*) فى الطبيعة · ولعل هذه الثورة قد شذبت من أثر اساءة الفهم ، فالعلم ــ من الناحية النظرية على أقل تقدير ــ يستبعد الميتافيزيقا · وفضلا عن ذلك ــ كما لاحظنا آنفا ــ ان أى سلالة جديدة من العلماء الفلاسفة قد تجنح الى الاعتقاد فى الآلية لاعلى أنها حقيقة ، وانما على أنها مجرد أداة للفكر · وتلقى هذا الاتجاه الأخير دعما اضافيا بعد ظهور كتاب هانس فاينجر Vaihinger : فلسفة كأن Als Ob (نشر سنة ١٩١١) ولكنه اعتمد كرسالة ١٨٧٧ ، وجاء فى هذه الرسالة بين أشياء أخرى ، ان أغلب تصورات العلم خرافات يتبناها العلماء بوعى « كأنها » حقائق للنهوض بالبحث العلمى · وبطبيعة الحال ، كان هناك آخرون مثل العالم الفسيولوجى جاك لوب Loeb الذى استمر يعتقد أن الخصائص الآلية حقيقية ، وبلغ بهذه النظرية الى أقصى حد لها · ووضع لوب الذى ولد فى السنة نفسها التى ولد فيها برجسون علما للانتحائية tropism وتطلع الى زمن يستطاع فيه تفسير الحياة والظواهر النفسية ذاتها « كحرية الارادة مثلا » تفسيرا كيمائيا فسيولوجيا · وثار المناهضون للمذهب الوضعى ضد هذا النوع المتطرف من عروض الفلسفة الآلية ، التى تم الافصاح عنها فى كتب مثل كتاب لوب « التصورات الآلية للحياة » ١٩١٢ ، ويعد توماس هاردى واحدا من الذين نفروا من النظرة الوضعية (التى عنت عنده التطور على طريقة داروين ــ بعد فهمه فهما آليا) ولكنه أقر بحقيقتها ، وتماثل هاردى هو والشاعر جيمس طومسون صاحب كتاب City of Dreadful Night فى الاعتقاد « بأن الضرورة وحدها هى السائدة فى كون لا شخصى ولا معنى له » · وكتب لصديق (١٩٠٢) : « كلما عرفنا قوانين الطبيعة والكون ازددنا ادراكا لكم هى فظيعة ولا معنى لها » (٢١) · ولكن لسوء الحظ لا شىء يمكن أن يجرى لاصلاح ذلك · ومن ناحية أخرى ، فان بطلر كان واحدا من أولئك الذين رأوا النظرية الجديدة منفرة ، ولكنها غير صحيحة · ويصعب القول بأن بطلر آمن ــ أو اعتقد ــ فى امكان حل أى قضية فلسفية فى نهاية المطاف · أما الداروينية فكانت على عكس ذلك رغم ما تضمنته من نقائض · لقد أراد بطلر ــ كما لا يخفى ــ ان يترك

(*) « ردية » ترجمة reductivism أو reductionism وتعنى الاتجاه الى رد أفكار من الحياة اليومية ، أو من الفكر النظرى الى افكار يعتقد أنها أبسط ، أو انها أكثر تقبلا للتجريب « والردية » قريبة الصلة بالفنومنولوجية ، والكثير من المذاهب التجريبية ، ومن النظرة الوضعية لفلسفة العلم (نقلا عن قاموس الفلسفة تأليف A. R. Lacey)

(٢١) استشهد بها William R. Rutland فى كتابه عن Thomas Hardy نيويورك ١٩٦٢ ص ٦٤ ·

الباب مفتوحا « لحرية الارادة والحيلة والتلقائية والفردية » فى الكون ، وبغير ذلك سترتمى الطبيعة فى أحضان « الضرورة والصدفة والقدر » ، وليس من شك أن هذا الزعم غير حقيقى (٢٢) ٠ كان هذا التشديد فى الاشادة بدور الحرية وحرية الارادة هو الذى دفع برجسون الى القاء محاضرة فى كوليج دى فرانس ، لاقت شعبية وترحيبا ، وعلى حد قول رايسا ماريتان التى استمعت الى محاضرته عندما كانت طالبة : « لقد شتت برجسون الأهواء المعادية للميتافيزيقا التى جاء بها المذهب الوضعى ، بنظرته العلمية المنتحلة ونبه الى الدور الحقيقى للعقل وحريته الأساسية » (٢٣) ٠

الانسان اللاعقلانى

فى الواقع ، لقد كان التركيز الرئيسى الجديد منصبا على عقلانية الانسان ، وليس على الحرية وان حدث فى بعض حالات كحالة برجسون مثلا ، ان تركزت الفلسفة على الاتجاهين معا ، والدليل قاطع تماما فى هذا الشأن ٠ اذ كان عهد النكسة هو عهد ازاحة النقاب ، ومحاولة النفاذ الى ما وراء الواجهة العقلانية ، كما آثر بعض المفكرين القول ، بالاضافة الى اكتشاف النفس اللاشعورية ، التى قد تؤدى الى المزيد من الحرية،واضطلع بهذا الدور رهط من الفلاسفة وعلماء النفس والفنانين ٠ ولم تك النتائج كلها مواتية أو مرضية لكبرياء الانسان ، بعد أن اهتزت المنصة التى ارتفع الانسان فوقها ٠

وسارت الثورة على العقل ــ كما يمكن تسميتها ــ فى خط مواز للثورة على المذهب الوضعى ٠ وهذا يفسر ــ من ناحية ــ التأكيد النفسى الجديد لدور « الحدس » ، الى جانب قيام الرمزيين والتعبيريين بفتح أبواب عالم ذاتى كامل جديد ٠ وكتب أوجست سترندبرج ، الذى أجمل هذه النزعات الفنية الجديدة فى سيرته الذاتية فقال : انه رغم كونه فى شبابه قد ألم بالعلوم الطبيعية ، وظن نفسه داروينيا الا أنه فيما بعد « اتجه الى ادراك أوجه النقص فى المنهج العلمى الذى يدرك الصرح الشبيه بالآلة

---

(٢٢) كان بطلر كثير الاختلاف مع نفسه حول معنى حرية الارادة والضرورة ٠ انظر على سبيل المثال الى كتاب The Note-Books لندن ١٩٢٦ ص ٣٢٢ ــ ٣٢٦ ٠

(٢٣) Raissa Maritain فى كتاب Souvenirs استشهد بها Phyllis Stock فى كتاب Student versus the University in Pre War, Paris ضمن الدراسات التاريخية الفرنسية ــ الجزء السابع نمر ١ (ربيع ١٩٧١) ص ٩٨ ٠ ورايسا ماريتان هى زوجة الفيلسوف الكاثوليكى جاك ماريتان ٠

سترندبرج ككثيرين من أبناء جيله الى التنقيب فى العقل اللاشـــعورى بكتابة تمثيليات قائمة على الحلم » يفترض قدرتها على قص ما هو أكثر عن الطبيعة والحياة البشرية ، من الدراما الطبيعانية ، التى تفوق فيها آنئذ أمثال هنريك ابسن • غير أن هذا الضرب من الرومانتيكية الجديدة لايفسر مظاهر أخرى من الثورة • ففى مقال موجز نفاذ عن « فرويد ووضـــعه التاريخى » ربط عالم النفس يونج بين فرويد ونيتشه ، لأنهما جاءا فى نهــاية عصر الملكة فيكتوريا الذى كان ميالا « لرؤية كل شىء فى رونق جذاب • ومع هذا فانه يصف كل شىء Sub rosa أى بطريقة مستترة » • وتركزت مهمة فرويد ونيتشـــه على ازاحـــة الستار عن هـــذا النفـــاق البورجـــوازى ، وكشف « الجانب القـــاتم المحتمل من حيـــاة النفس البشرية » (٢٥) وعلى الرغم من أن يونج قد اختار فى هذا المقال المميز توكيد الدور المدمر لفرويد الا أن كلامه قد تضمن جانبا من الحقيقة • وكانت الداروينية مؤثرا آخر فى الاتجاه ذاته ، كما اعترف فرويد نفسه فيما بعد فى حياته • فعندما نبهت الداروينية الى الأصل الحيوانى ، كما أشرنا فى القسم الأخير ، فانها شجعت دراسة الجانب البدائى والجانب الحيوانى فى الانسان • والى حد ما ، فان الأحداث السياسية المعاصرة قد قامت بالشىء نفسه•ولم يخفق العلماء النظريون الاجتماعيون والسياسيون فى الانتباه الى السلوك اللامعقول للانســـــان فى الكتل البشرية ، والى أسلوب التعامل معه فى عصر ازدياد القلق الاجتماعى والصراع الدولى •

ليس بخاف أن اللاعقلانية قد عنيت معانى شتى عند مختلف الناس • فهى اما تلهم بالتفاؤل أو تدفع الى التشاؤم • وكان برجسون ، الذى كثيرا ما يجمع بينه وبين ديكارت فى الفلسفة الفرنسية واحدا من أولئك ، الذين ابتهجوا لما وعدت به • فالحدس هو الطريق الى الحقيقة ، وهو قادر على تحرير الشخصية الانسانية ، ومنحها التكامل • وفى مؤلفه الباكر ، قام برجسون باثبات وجود نفسين : النفس الظاهرية أو نفس الحياة اليومية

---

(٢٤) Inferno, Alone and other writings — August Strindberg. مختارات من اعداد Evert Sprinchorn دوبلداى نيويورك ١٩٦٨ ص ١٤٣ ، يتذكر سترندبرج فى كتابه Inferno (١٨٩٧) موسم باريس ١٨٩٥ عندما أعلن الناقد الأدبى Ferdinand Brunetiere فى مقال شهير افلاس العلم ، وعلى هذا العهد ، كان سترندبرج قد حظى بشهرة ملحوظة كعالم هاو للكيمياء •

(٢٥) C. J. Yun فى كتاب الروح والانسان والفن والأدب (نيويورك ١٩٦٦) ص ٣٥ ، ٣٨ ، ٣٩ •

التى تتكشف بالتحليل العقلانى ، والنفس الجوانية أو النفس اللاشعورية ٠ ومن الممكن بلوغهما بالاستبطان العميق : « الذى يسوقنا الى ادراك حالاتنا الداخلية كأشياء حية فى حالة صيرورة دائمة وكحالات غير قابلة للقياس » وعندما يحدث هذا ، وهو أمر نادر جدا ، فاننا نتحرر ونغـــدو قادرين على التصميم والعمل بالاعتماد على النفس كاملة ، أى النفس التى لم يمسها العقل أو المجتمع ٠ وتحدث برجسون عن « ظلمة الليل التى نصادفها عندما نركن الى الذهن » والتى قارنها بالنور الذى يلقيه الحدس » على الموضع الذى تحتله فى الطبيعة فى جملتها وعلى أصلنا وربما أيضا على مصيرنا » (٢٦) وكان أقرب المقربين الى برجسون فى هذا الاتجاه المتفائل من التفكير هم الفلاسفة الروحانيين الذين اعتقدوا بالمثل أن الحدس اسمى من الذهن كمرشد لأنواع معينة من المعرفة والعقل ٠ وليس هناك تشابه فحسب ، وانما هنـاك قرابة أيضا ، فى هـــذه النقطة مع الرومانتيكيين الأوائل ، من أمثال مين دى بيران ٠

وكانت لاعقلانية نيتشه أقل تفاؤلا وصفاء ، وأقل عناية بالمعرفة مثل عنايتها بالناحية العملية ٠ وتشابه نيتشه فى عرضه العنيف للدوافع الانسانية عارية ، هو ودوستويفسكى ٠ أن هذا الرجل لم يسلك سلوكا مماثلا لما قاله عنه البنتاميون ، أى أنه دائم الجرى وراء المتعة أو منفعته ، لأنه بدلا من أن يسلك سلوكا عقلانيا فى كل الأوقات ، فانه كثيرا ما اختار الفوضى والدمار ، وانه كان يكذب على نفسه ولنفسه ٠ ان كل هذه الأقوال قد قيلت عن كتاب دوستويفسكى : مذكرات من العالم السفلى (١٨٦٤) وأعاد قولها نيتشه الذى كتب يقول : « ينبغى اعتبار الجانب الأكبر من التفكير الواعى فعلا غريزيا ، حتى فى حالة التفكير الفلسفى » (٢٧) ٠ فوراء المنطق « توجد أحكام القيمة التى تقوم بدورها بحجب الرغبات الأساسية للانسان » أى التى تهدف الى الحصول على القوة والتحـرر أو الانتقـام ٠ ولكن فى انثرولوبوجية نيتشـه ، كان يسـتعاض عن الاستخفاف بالانسان كما هو (أو بما يخبره « العقل » عما هو) بالتفاؤل فى النظر الى الانسان ، وما بوسعه أن يكون لو أنه مارس ارادة القوة ممارسة كاملة ٠ « وكانت ارادة القوة مسألة أساسية عند كل الناس والحضارات ، ولكن فى الحالة المؤسفة الراهنة للحضارة المسيحية ، فانها تنطبق على أقلية ، وليس من الميقون منه أنها تنطبق على أفراد القطيع »

---

(٢٦) Bergson ــ الزمان وحرية الارادة الترجمة الانجليزية لكتاب Essai sur les données immediates de la conscience. (خلاصة) ٠

أنظر أيضا : « التطور الخلاق » الترجمة الانجليزية (ملحوظة ١١) ص ٢٩٢ ٠

(٢٧) Nietzsche ما وراء الخير والشر (الترجمة الانجليزية) رقم ٣ ٠

الذين قنعوا دائما بالتوام مع ارادة الآخرين ، وأن يعيشوا حياة الأوساط ٠ وهكذا كانت « ارادة القوة » تصورا ارستقراطيا بالضرورة ٠ ثم عرضه نيتشه فيما بعد على أنحاء مختلفة كغريزة الحرية وقهر النفس ، أو التطلع لحالة أسمى من الوجود ٠ ولم تكن هذه التصورات متماثلة هى وتصور الارادة الحرة الذى لم يكف الفلاســفة البورجوازيون والمسيحيون عن الحديث عنه ٠ انها ارادة أكثر أساسية تكمن وراء كل من العقل والهوى لتحقيق غاياتها ٠ فما هى هذه الغايات ؟ والمشكلة هى أن نيتشه لم تتوافر له غايات محددة ، ولم يرد وجود أى طبيعة بشرية محددة ٠ واقتحمت التاريخانية فكره. فى هذا الموضوع ، فكتب أن كل الفلاسفة يشتركون فى خطأ الاعتقاد بأن « الانسان حقيقة أبدية ، أو يحيا فى دوامة ، وأنه مقياس موثوق به للأشياء ٠ ومع هذا فان كل ما قاله الفلاسفة عن الانسان لا يزيد فى صميمه عن شهادة عن الانسان فى حقبة محددة ٠ ان الافتقار الى الحس التاريخى هو الخطأ الأساسى الذى وقع فيه كل الفلاسفة » (٢٨) ٠

ومع هذا ففى النهاية اقتربت نظرة نيتشه من الوجودية أكثر من قربها من التاريخانية ٠ فهو لم يكتف بالقول بأن الطبيعة البشرية تتغير مع الزمان ٠ اذ اتجه الى ما هو أعمق وقال ان الانسان عنده القدرة على صنع نفسه والعالم ٠ وسمى زرادشت الانسان « بالمعبر وليس بالغاية » وبأنه سهم يتطلع للانطلاق الى شاطىء أبعد ٠ وفاق نيتشــه حتى برجسون كفيلسوف للصيرورة : (لقد قمت بوضع ارادتك وتقييماتك على نهر الصيرورة) ٠ هكذا قال زرادشت لرفاقه (٢٩) ٠ ولن يتوقف النهر عن الجريان والتحول الى شيء مختلف ٠

ومال زيجموند فرويد ـ وهو أيضا من كاشفى الحجب ـ تجاه النهاية المتشائمة للطيف بما هو أكثر . وهو لم يكن ـ بطبيعة الحال ـ فيلسوفا ، ولكنه عالم بدأ من معسكر الاتجاه الآلى ، وحاول رد علم النفس الى علم وظائف الأعضاء المختص بالأعصاب ٠ وسرعان ما اكتشف أن السيكولوجية الفســيولوجية لن تعرف الأبعاد الحافلة بالأسرار للعقل ، الذى حــاول استقصاءه ٠ وما لبث فرويد أن قال بلهجة قاطعة وبروح مختلفة : ان اللاشعور لا يمكن اطلاقا قياسه أو حتى مشاهدته مبــاشرة ـ وانه هو « الحقيقة النفسية الحقة » وفى كتابه تفسير الأحلام (١٩٠٠) وهو أول سفر ضخم يؤلفه مستقلا ـ اقترح فرويد « ضرورة العدول عن المبالغة »

---

(٢٨) Nietzsche (انسانى وانسانى جدا) ١٨٧٨ رقم ٢ ، ترجمــه الى الانجليزية والتركاوفمان ٠

(٢٩) Nietzsche (هكذا قال زرادشت) ١٨٨٣ ـ ١٨٨٤ ٠ حديث حول « قهر النفس » ٠

من الفلاسفة والعلماء على السواء « فيما يقولون عن ملكيتهم للوعى » فى مجرى الأحداث النفسية . وكتب يقول : « اننا نميل — كما يحتمل — ميلا شديدا الى المغالاة فى تقدير الطابع الواعى ، حتى فى الانتاج الفكرى والفنى » . والواقع فان الوعى فى أى مذهب عقلانى — كما فهم تقليديا — يعمل فقط كعضو حسى لادراك الخصائص النفسية » (٣٠) . وكل من تحمل عبء تحليل الأحلام ، أو لاحظ الحياة النفسية للمصاب بعصاب ، سيرى ان أعقد عمليات الفكر تتجه الى مستوى أعمق ، ليلا ونهارا على السواء ، وغالبا ، ودون استئثار من الوعى بعملية الفكر على الاطلاق . ورأى فرويد أن هذه نتيجة متشائمة نوعا ، لأنها مرتبطة بنظريته التى وضعها حديثا عن الكبت ، الذى يعنى وجود صراع عقلى ، ورفض الفرد الاعتراف بالواقع .

وعبر هذه السنوات الباكرة ، لم يتمتع فرويد بسمعة طيبة بين أقرانه . وهو ما يرجع — بلا شك ، كما يقال — « الى أنه أقلق العالم وأيقظه من غفوته » بنظريات عن الكبت والجنس والعصاب . وينبغى أن لا تعمينا عزلة فرويد عن حقيقة المناخ الذهنى المعاصر له ، الذى دفعه الى البحث عن المزيد من الدعم . والحق أنه بغير هذا الدعم ما كان بوسع الكثير من أعماله أن يرى الحياة ، وكما قال لانسلوت وييت Whyte ان النظر الى ما يجرى فى الذهن لا شعوريا قد أصبح « موضة » بل ومن الأمور الدارجة الجارية على الألسن فى أوربا فى العقد السابع من القرن التاسع عشر . وعلى الرغم من أن فرويد ذاته كان مقتنعا بأنه اكتشف عالما كبيرا جدا ، الا أنه اعترف بفضل أعوانه مثل يوزيف بروير وجان شاركو . والأدهى من ذلك ، انه اتجه الى الاعتراف بالتماثل بين بعض الأبحاث فى التحليل « واستبصارات الحدس التى اهتدى اليها بعض الفلاسفة » (٣١) ، وكل هذه الوقائع معروفة تماما ، ولسنا بحاجة الى الافاضة فى ذكرها . فهناك النماذج الجديدة للعقل مثل فكرة الذات المزدوجة لماكس ديسوار Dessoir والشخصية المزدوجة لبيير جانيت . اذ تحدث الاثنان كلاهما عن شريحة من العقل خارجة عن سيطرته الى جانب الباثولوجية الجنسية الجديدة لمعاصر فرويد ، ومواطنه البارون ريشارد فون كرافت ابينج . ولا ننسى خواطر فلاسفة معينين ، ولا سيما

---

(٣٠) انظر القسم الختامى من كتاب تفسير الأحلام لفرويد بعنوان « الوعى والواقع اللاشعورى » .

(٣١) اختار من بين الفلاسفة شوبنهاور ونيتشه بالاسم ، وقال عنهما انه لم يرجع اليهما الا فى وقت متأخر ، بعد أن وضع صيغة نظريته فى الكبت . وفيما بعد اختار انبادوقليس كفيلسوفه المفضل .

ادواردفون هارتمان ، الذى طبع مؤلفه فلسفة اللاشعور (١٨٦٩) جملة مرات ، وجنى صاحبه من وراءه شهرة فائقة . ومع هذا فان اللاشعور عند هارتمان لم يزد فى الواقع عن رجعة متأخره للأفكار الرومانتيكية الميتافيزيقية الباكرة ، وبخاصة مذهب شلنج فى الفكرة اللاشعورية للطبيعة الكامنة وراء الطبيعة التى تتقدم نحو الوعى .

ويتساوى فى الأهمية ـ وان لم يك معروفا على خير وجه ـ ما ناظر هذه الأحداث فى عالمى الأدب والفن . ويحضرنا فى هذا المقام أرتور شنتسلر ، وهو فيناوى مثل فرويد ، وعنده خلفية طبية . كما يحضرنا موريس بارس Barres ومارسيل بروست . وكلهم من أرباب الكشوف لأعماق النفس الخفية رغم أنهم من أهل الأدب . وكان بروست هو الذى قال فى استهلاله لكتابه العظيم « تذكر لأحداث مضت » ، (وألفه قبل الحرب العالمية الأولى ، ولقد ارتبط بروست بروابط واضحة بحركة الرمزيين فى أواخر القرن التاسع عشر) ـ ان ماضى الفرد مختبىء « بعيدا عن متناول الذهن » . ولا يستطاع استحضاره الا اعتمادا على ذاكرة لا اختيارية تحركها احساسات الصدفة . وقال بروست أيضا : « ان عالم النوم والأحلام هو المستودع الكبير للتجربة . وفيه لا يكتفى باسترداد أحداث السنوات الماضية والمشاعر المنسية ، انما يتيسر لنا حتى الرجوع الى أكثر معالم الطبيعة بداوة (اذ يقال اننا كثيرا ما نرى حيوانات فى الحلم . غير أننا ننسى أننا كنا فى هذه الأحلام حيوانات أيضا مجردين من ذلك العقل الذى يسقط على الأشياء النور الساطع لليقين) » (٣٢) وتحدث بروست بنفس لغة برجسون ، وتأثر به كثيرا . غير أنه كان أيضا ميالا للتشاؤم فيما يتعلق بالطبيعة البشرية . وسرعان ما برز الكثير من الأفكار التى قدمها بروست والرمزيون الآخرون فى الأدب . كالفارق العميق بين المظهر الذى يظهر به الشخص أمام الآخرين ، وبين الواقع ، أو الحقيقة الخاصة بهذا الشخص وغيره من الأشخاص ، ومن هنا تتولد الصعوبة ، وربما استحالة بلوغ معرفة أى شخص أو محبته ، والأوجه المتعددة الدائمة التغير للشخصية الانسانية .

وتجسم فى صور مرئية الجانب القاتم للانسان العقلانى فى لوحات عهد النكسة ، كما حدث فعلا عند المصور أوديلون ريدون ، المصور الرمزى للاحلام والاشباح ، وتذكرنا لوحاته بالفنان العظيم جويا ، كما تذكرنا أيضا بالسلالة الجديدة من التعبيريين ، الذين ابتعدوا عن العالم

---

(٣٢) A L'Ombre des jeunes filles en Fleur — Marcel Proust. الجزء الثالث .

الخارجى للآشياء وحاولوا رسم المواقف الداخلية ، أو أصول البشر ـ كما كان سيقول ريدون ـ أى الانســـان بعـد تعريتـه كى تظهر مشـــاعره الاساسية . وتعطينا اللوحة المرسومة بالحجر التى أبدعها ريدون ١٨٨٥ للكون دون اعتراف بوجود صانع للآلة » (٢٤) ومنذ ذلك الحين ، اتجه وعنوانها The Swamp Flower واللوحة الاخرى المسماة A Sad Human Face لوحة رقم (١٠) واللوحات التى رسمها على التعاقب جيمس انسور من أوستند (أقنعة تواجه الموت) ١٨٨٨ (لوحة رقم (١١)) وادوارد مونش (الصيحة) ١٨٩٣ لوحة رقم (١٢) تعطينا بعض المعرفة بالمادة المشوشة التى ظهرت غالبا فى لوحات هؤلاء الفنانين . ففى لوحة الصيحة رسم الوجه بحيث يمتزج امتزاجا كاملا بالمنظر الطبيعى . وربما استطاع المرء أن يسمع آنات وزفرات القلق الشامل الذى ظن المصوّر أنه متوطن فى الطبيعة البشرية . وأحس مونش مثل صديقه ستريندبرج الذى هاجر معه الى باريس ١٨٨٩ بالرعب والوحدة والمشاعر الوحشية ، التى تقبــع فى أعماق النفس .

وكما سبق أن أسلفنا ، لقـــد ازدادت الدراية أيضـــا بالسلوك اللاعقلانى للكتل البشرية ، والأفراد أيضا . وظهرت كوكبة من الأعمال الهامة فى علم النفس الاجتماعى قرئت فى نفس الوقت تقريبا الذى قرئت فيه دراسات فرويد الباكرة ، ككتاب جابريل تارد « قوانين المحاكاة » وكتاب شيبوشيجيلى la coppia criminale وكتاب جوستاف ليبون (١٨١٥) وبعد ذلك ظهر كتاب An Introduction to Social Psychology (١٩٠٨) لوليم ماكدوجال ، عالم النفس بجامعة اكسفورد الذى علم فيما بعد فى جامعة هارفارد . وتناولت كل هذه المؤلفات ما عدا الكتاب الاخير النظريات الشائعة فى الحساسية الباثولوجية والتنويم المغناطيسى ، واختلفت جميعا اختلافا صريحا هى والفروض العقـــلانية فى علم النفس البنتامى (المذهب النفعى) . وكتب ليبون أن الاستعاضة بالأفعال اللاواعية للكتل البشرية بدلا من الأفعال الفردية الواعية من بين الســمات المميزة للعصر الحاضر . وقارن الفرد الذائب فى الكتل البشرية « بوســـيط التنويم المغناطيسى » الذى تحطمت ملكاته العقلانية ، ومن ثم فانه قد سيق لاقتراف أعمال تتعارض مع أفضل مصالحه ومع الحضارة ، ويتحول حتى الانسان المهذب وسط الكتل البشرية الى واحد من الهمج ، يخضـــع للغريزة فى سلوكه . ويعرض كل صفات الكائنات البدائية (٣٣) ، من تلقائية وعنف

---

(٣٣) Gustave Le Bon سيكلوجية القطيع او الزحام La Psychologie des Foules (ماكميلان ـ نيويورك) ١٩٣٠ ، ص ٥ ، ٩ ، ١٠ ، ٣٣ ـ ٣٦ . كان ليبون طبيبا وسياسيا محافظا ومتخصصا فى علم النفس الاجتماعى ، وليس من شك أن ازدياد معرفة =

وشراسة . وما كان ماكدوجال ليقر بكل تأكيد هذه النتيجة المتشائمة . ففى الواقع أنه كان حسن الظن في عقل الجماعة Group Mind وهو مصطلح من اختراعه • وكان يتصور ان له أثارا خيرة على سلوك الفرد • والأمر بالمثل فى حالة جورج سوريل (وسنتحدث عنه بافاضة فى القسم التالى) الذى أدرك على خير وجه الأهمية المحورية للاساطير اللاعقلانية فى الحـــركات الجماعية • ولكنهم جميعا كانوا سيقرون المبدأ العام لليبون ، يعنى قوله ان دور العقل فى الفعل الانسانى الجماعى صغير بالمقارنة بدور الغريزة واللاشعور • وطبق جراهام والاس الذى ساعد فى تخطيط مدرسة لندن الجديدة للاقتصاد والعلوم السياسية هذا الاستبصار على السياسة • ففى كتابه الرائد Human Nature in Politics (١٩٠٨) طالب بعلم سياسى جديد مبنى على حقائق الطبيعة البشرية ، كما تكشفت عند داروين وعلماء نفس الكتل البشرية بدلا من تصورات بنتام أو حتى لورد بريس Bryce اذ كان من الخطأ والخطر الزعم ان الناس يتصرفون دائما تبعا لدوافع عقلانية ، ومن ثم فانهم تصوروا أنهم قادرون على خلق ديمقراطيـــة ذكية ومنزهة من الغاية • فالحقيقة أن الناس مازالوا جزئيا حيوانات ، ويعتمدون فى تكوين آرائهم السياسية الى حد كبير ــ فى المرحلة الراهنة من التطور ــ على أقل تقدير ــ على الغريزة أو « لا شعوريا أو بنصف وعى فرضته العادة » •

بقى أن نبين كيف أثرت فى نظرية المعرفة هذه النزعة السيكلوجية الصاعدة (٣٤) ، والتاريخانية ، والشك • ولقد نبهنا ــ فيما سبق ــ لما حدث من نقد للعقل العلمى بين المناهضين للوضعية . ولم يدرك ادراكا كافيا أن هذا النقد قد امتد الى المعرفة العقلانية بعامة ، وأن العقلانيين واللاعقلانيين على السواء قد ركزوا عليه • ومازال الوقت مبكرا للتحدث عن اليأس الابستمولوجى (باستثناء ربما نيتشه الذى لم يشعر باليأس من أى موضوع آخر غير الابستمولوجيا) • وليس من شك أن الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة قد عادت الى الصدارة مرة أخرى كمشكلة رئيسية ، حتى عند الفلاسفة العقلانيين : « فكيف والى أى حد يستطيع العقل أن يرتفع

= الحركات الجماعية والثورات ابتداء من ١٧٨٩ ، ابان الأيام الاولى للجمهورية الثالثة فى فرنسا ، قد ساعد ليبون الى حد كبير على معرفة أحوال الكتل البشرية ، الى جانب نوع المشاهد التى تلاحظ عنده وبعض المؤلفات المعاصرة •

(٣٤) Psychologism هو الاسم الذى يطلق على مدرسة معاصرة فى الفلسفة متعارضة مع المثالية • وتعترف بوجود واقع موضوعى • أما Logicism فانهـــا تدعو بالمثل الى القول بوجود « قوانين » فى الواقع ، بالاضافة الى قوانين للعقل •

الى ما هو أعلى من المنظور الذاتى ، أو منظور الحضـــارة التى يحيا فى غمارها ، ويهتدى الى حقائق كلية صحيحة ؟ فما لم تحل هذه المشكلة حلا مرضيا فعلينا أن نتوقع حدوث أزمة حقيقية فى المعرفة » .

ومرة أخرى كان الألمان أيضا ــ وقد ذكرنا أسماء بعضهم ــ هم الذين تصدوا للمشكلة الابستمولوجية ، وبوجه عام ، فانهم اتجهوا الى الحل الوسط ، واستمروا فى الاعتقاد بامكان المعرفة العقلانية والموضوعية ، وان كانوا قد انزعجوا ــ كما لا يخفى ــ مما تضمنته من نسبيات . وضم معسكر الكانطيين الجدد هاينريش ريكيرت من بادن (وهو أكثرهم تمكنا فى هذا المجال) وفيلهلم دلتاى ، وانضم اليهم فيما بعد بقليل ارنست ترولتش ثم ماكس فيبر بصفة خاصة . وتسمى ريكيرت « بأبى النسبية التاريخية » وبالرغم من هذا فالظاهر أنه قد تعلق بالاعتقاد فى القيم اللامشروطة والمعترف بصحتها عالميا ، وفى الاعتقاد بقدرة الانسان على اكتشاف ماهيتها . ولم يكن دلتاى متأكدا : حقـــا أن الباحث قادر على الدراسة والمعرفة وتصنيف انساق القيم فى مختلف العصور التاريخية، ولكن ليس لديه وسيلة لاختبار صحة الوقائع التاريخية الا بالمقارنة بين ما هو مشترك بينها جميعا . وبعبارة أخرى ، فان المعرفة مقيدة بموقف الانسان فى التاريخ ، وبتأثير شخصيته الفردية ، التى ترى الأشياء دائما على نحو متفرد . ورأى دلتاى الحاجة الى معرفة صحيحة كلية ، ولكنه لم يعتقد أن الانسان قادر فيما يحتمل على تحقيقها . وما تأثر به دلتاى ، أكثر من أى شيىء آخر كان تغير الاشياء وتحولها ، أى تناهى أى مثل أعلى أو نسق فلسفى ، ومن ثم تكون هناك نسبية لكل نوع من التصور الانسانى عن ترابط الاشياء : « فأين هى وسائل التغلب على هذه الفوضى مـن المعتقدات ؟ » (٣٥) . وحاول الفيلسوف الألمانى ادمون هوسرل ، الذى اشتهر فيما بعد كمؤسس للفنومنولوجية الفلسفية أن يدحض هـــذه « النسبية المتشككة » فى محاضرات ألقاها فى جوتنجن سنة ١٨٩٦ ، واختار للهجوم بوجه خاص سيكلوجية كريستوف زيجفارت Sigwart وفلهلم فونت رائد السيكلوجية العملية الجديدة (التى لا تعترف بالروح فى لايبزج) ، الى جانب هجومه على اردمان وآخرين ممن ردوا المنطق والحقيقة الى علم النفس ، أى الى « البناء الذهنى المتغير » والى مجموعة من الوقائع . واعتقد هوسرل الذى ابتدأ كفيلسوف سيكولوجى أن هذا الاعتقاد

---

(٣٥) نقلا عن حديث أجراه دلتاى مع طلابه وأصدقاؤه بمناســبة عيد ميلاده (٧٠) . استشهد به George G. Iggres فى كتاب The German Conception of History. (١٩٦٨) ص ١٤٣ ــ ١٤٤ .

هراء • على أن محاضراته تشهد بانتشار الافكار النسبية بين الفلاسفة المعاصرين •

وظهرت حركة فنية موازية للنسبية الفلسفية فى أواخر عهد التصوير الانطباعى • اذ عرض كلود مونيه هذه المنظورية الجديدة أو النسبية فى الفن فى دراساته الشهيرة التى بدأت فى تسعينيات القرن التاسع عشر « للشونة » وزهرة السوسن المائى ونهر التيمز • ونخص بالذكر لوحة كاتدرائية روان التى رسم واجهتها جملة مرات فى أضواء مختلفة ، وفى أوقات مختلفة من النهار (اللوحتان ١٣ ، ١٤) • ورغم استمرار اتباعه للمذهب الطبيعانى naturalism الا أن مونيه قد أدرك الآن بوضوح أكثر من ذى قبل أن الطبيعة « التى تتكشف لنا فى جملة مظاهر » أنها دائمة التغير . وكتب من مقر اقامته الجديدة فى جيفرنيه ١٨٩٤ : « ان الطبيعة تتغير بسرعة فائقة فى كل آن • انها موحعة • وتبعا لذلك فاننى لا أجرؤ على الاقتراب من الكاتدرائية » • واتهمه المعاصرون أيضا بأنه حطم وهم المسافة ، ومزج على حد قول زايتس : Seitz « الذات والأحاسيس والغاية من التصوير » ، أى أن مونيه قد اتجه الى تصوير الاحاسيس والظاهريات معا • ويكفى أن نشاهد أعمال مونيه التى جاءت فيما بعد ، والتى رسمها عندما كان نصف كفيف لكى ندرك الاتجاه الذى كان يسلكه • فمثلا فى اللوحات المسلسلة لكوبرى المشاة اليابانى والمناظر الطبيعية التى بدت أحيانا وحشية مهلوسة انتقل مونيه بكل وضوح « من الانطباعية الى فن أعيد فيه تشكيل الطبيعة برؤيا محرفة وشعور بالتقزز (٣٦) » • لقد نهضت موجة النسبية فى عهد النكسة ، وسوف تعلو أكثر فأكثر فى القرن العشرين •

التقدم وهم

يشير عنوان كتاب لجورج سوريل ومضمونه الى ما حدث من تغير كبير طغى على التفكير التاريخى والاجتماعى فى أواخر القرن التاسع عشر • ففى كتاب أوهام التقدم ١٩٠٨ – وكان بالفعل مجموعة من المقالات المتفرقة التى كتبت أصلا لمجلة اشتراكية – شجب سوريل فكرة التقدم ، لا باعتبارها دوجماطيقية بورجوازية فقط وانما لأنها وهم ، وباطلة فلسفيا ، لأنها تعرض نظرة زائفة تماما لما يجرى فى التاريخ •

---

(٣٦) انظر فيما يتعلق بالرسام كلود مونيه الى كتاب Claude Monet . تأليف William C. Seitz متحف الفن الحديث بنيويورك ص ٣١ ، ٣٢ ، ٥٠ •

واذا أردنا الحكم على جدل سوريل حكما صحيحا ، علينا أن نتذاكر مرة آخرى ان الاعتقاد فى التقدم قد استمر قويا خلال الفترة موضع البحث. وفى السنة عينها ، ظهر كتاب سوريل ، وذكر رئيس وزراء سابق لانجلترا لجمهور المستمعين فى جامعة كيمبردج أنه رغم ما يحدث من اخطار ، فانه « عجز حتى الآن عن اكتشاف اى دلائل أو أعراض للتوقف والنكوص ، فى الحركة المتجهة للامام منذ أكثر من ألف سنه ، والتى تعد سمة الحضارة الغربية (٣٧) » واعتمد تفاؤل بلفور (*) « الذى خص به المجتمعات من الطراز الأوربى » — كما نتكهن — على التحالف الحديث بين العلم البحت والصناعة . ولكن كما شهد كتاب سوريل وكتب عديدة أخرى ، فان الجو كان حين ذاك مشحونا بالريب . اذ كان هناك أولا الكثير من الشك — الذى لا يسهل رفضه — فى نوع الحياة الحديثة والحضارة الحديثة ، وكان سوريل واحدا من الذين لا يتحدثون عن غير « التدهور » ويحاول جاهدا العثور على قرائن مؤيدة لدعواه . ثانيا — كان هناك الشك البعيد الغور فى أن التاريخ لا يتبع أى قانون ، أو لا يتبع اى طريق موصوف . وفى هذه النقطة بوسعنا أن ندرك حدوث تناظر بين النظرة التاريخية الجديدة وبعض الافكار الجديدة عن الطبيعة الانسانية. نطبقا لما قاله سوريل — وهو من اتباع برجسون ونيتشه : التاريخ حر وليس خاضعا للحتمية . وهو من نتاج الارادة الانسانية شعوريا أو لا شعوريا ، الى قدر قد لا يشك فيه المؤرخون العلميون . ليست هذه النظرة بالضرورة نظرة متشائمة ، ومع هذا فانها جعلت العالم التاريخى يبدو أقل خضوعا للمؤثرات الخارجية ، وأقل صلاحية للحساب العقلانى ، وأقل صلاحية للتنبؤ . ولقد افترض سوريل أن التاريخ قادر على الاتجاه فى كلا الطريقين . ويتوقف ذلك على ما يختار الناس فعله أو عدم القيام به ، أى اما أن يتجهوا الى تحقيق تقدم أعظم ، أو حتى قمة العظمة والسمو (وان حدث لنوبات وجيزة فقط) أو القصور الذاتى أو التدهور .

نعم لقد اعتقد سوريل وكثير من معاصريه أنهم يحيون فى عصر تدهور . وكتب موريس بارس Barres فى مذكراته Cahiers : « أنه عصر يدعو للأسف . انه العصر الذى قبلنا أن نقوم فيه بدور

---

(٣٧) Arthur James Balfour فى كتاب (Decadence — Henry Sidgwick Memorial Lecture) كيمبردج — ١٩٠٨ ص ٥٩ . تولى بلفور رئاسة الوزارة ببريطانيا من ١٩٠٢ — ١٩٠٥ ، وعرف بكتاباته الفلسفية .

(*) هو نفسه بلفور المسئول الأول عن نكبة فلسطين .

المتشلين للتدهور » (٣٨) • وكان ما خطر ببال بارس هو فرنسا بطبيعة الحال ، وجيـــله بالذات ، الذى ظهر فى أعقاب كارثة ١٨٧١ • ولكن فكرة التدهور ، اذا فهمت كحالة عقلية انحرفت اليها أوروبا ، لم تكن بأى حال وقفا على دولة مفردة ، وحتى بالرغم مما لاحظه نيتشه من أن التشاؤم على طريقة شوبنهاور كان أقوى فى فرنسا من أى مكان آخر ، أو أى جيل أو طبقة او حزب او حركة أدبية بالذات • فاذا كان اليأس من الحضـارة ــ كما كان يسـمى أحيانا ــ واضحا بين المحافظين وبين فطاحل الأدباء مثل هوزمانس أو رودلف أجريكولا (من عصر النهضة) وأوسكار وايلد وما أشبه فانه قد تغلغل أيضا فى فكر الاشتراكيين مثل سوريل ، والمتعاطفين على النزعة الفوضوية مثل بول كلوديل (فى الوقت الذى ألف فيه تمثيلية La Ville ١٨٩٠ وأنصـــار فولتير مثل أناطول فرانس (وهو اشتراكى أيضا) وعلماء اجتماع مثل دوركيم وليبـــون (ولا شك أنه كان سياسيا محافظا) وفلاسفة مثل رينوفييه ونيتشه ، بل ووجهاء ألمان على الطريقة الصـــينية « ماندارين » ــ وأعضـاء فى الأكاديميات • فلقد اعتقدوا جميعا أن الحضارة الفرنسية والألمانية أو الأوربية فى حالة خطيرة ، ان لم تكن تحتضر ، وفى النزع الأخير ، وان التقدم بالمعنى البورجوازى ليس بركة خالية من الشـوائب ، أو بعبارة أخرى أنه ليس شيئا آخر غير الوهم •

ونسب التدهور على أنحاء مختلفـة الى الفســـاد البورجوازى ، وتداعى الاحساس بالمجتمع ، وفقدان القيم الدينية والروحية ، وازدياد سلطة الدولة ، والثقافة الجماهيرية ، بل والى تقدم المعرفة • ومن الغريب أن لا يقال الكثير عن الانسان اللاعقلانى فى هذا المقام ، وان كنا قـد بدأنا نقرأ بقدر أكثر عن الشرور التى حدثت فى التـــاريخ • اذ أدرك المؤرخ السويسرى ياكوب بوركارت بوضوح جانب السقوط فى الطبيعة البشرية ــ ولربما رجع ذلك الى أنه نشأ فى بيت قس مسيحى ــ واعتقد بوركارت أن هـذا الجـانب هو الذى عاق التقدم دائما ، وصرح فى محاضرة سنة ١٨٧١ : « بأن الشر على الأرض هو يقينا جزء من الاقتصاد الكبير لتاريخ العالم » • غير أن تحليله « للأزمة الراهنة » كان بصـــفة رئيسية سياسيا وحضاريا • وعندما قارن أوربا فى القرن التاسع عشر

(٣٨) Mes Cahiers — Maurice Barrès. (بلون بفرنسا) ١٩٣٠ • الجزء التاسع ص ٢٧ ، يرجع هذا الكتاب الى سنة ١٩١١ ، الا أن بارس يشير الى عهد شبابه عندما كان بول فيرلين موضع اهتمام الدوائر الفكرية فى فرنسا •

بسنوات الانحدار فى عهد اليونان وروما ، لاحظ بوركارت بهلع تصاعد الزحف الذى لا يصد لدولة اللوايااتان • (وكان قد رفض النزعة البروسية الداعية لمبادىء الدولة المطلقة ، واعتذر عن قبول كرسى رانكه فى جامعة برلين) • كما رفض أيضا هيمنة الصناعة • اذ حكم هذان العاملان (النزعة البروسية وهيمنة الصناعة) على الحضارة العظمى لاوربا بالموت ، لأنهما قد هددا بازدياد سلطان الدولة وقمع الحرية الفردية ، والاتجاه الفردى الضرورى • أما الهيمنة الصناعية ، فكان معناها الافراط فى التفريغ السريع للتفهاء ، والتطرف الذى لم يقتصر أثره على ما أحدثه من تراخ فى الضوابط ، وانما الأدهى أنه غرس فى عقول الكافة أن كل شىء مستطاع (كالتفاؤل الدال على الخبل مثلا) • وبلغت حجج المؤرخ العظيم ذروتها فى محاضراته ورسائله بين ١٨٦٨ ووفاته سنه ١٨٨٩ (٣٩) • وتتركز فى القول بسرعة اختفاء البنية الأساسية للمجتمع ، التى اعتمد عليها بناء الحضارة الأوربية • وتذكرنا بعض النقاط التى جاء بها بوركارت بنيتشه ، الى حد ما ، الذى أعجب بحكمة الشيخ المهيب ، وكان زميلا أكاديميا له فى جامعة بازل فترة ما • اذ كان نيتشه قد هاجم أيضا مادية العصر والدولة ، كما اعتقد مثل بوركارت ، ان الدولة معادية للحضارة • والأمر بالمثل فيما يتعلق بديموقراطية المساواة • على أن النقطة الأساسية عند نيتشه قد اختلفت نوعا • اذ نظر الى التدهور — وهو من الكلمات التى رددها مرارا — كمرادف « للنقص العام فى الحيوية » ، وتفرع منه نوع من الفضيلة هو « أخلاقيات السيدات الطيبات فى المسيحية والبورجوازية » ، التى دعت الى الشفقة وحب الجار ، والخوف على الذات ، والافتقار الى الثقة بالنفس ، وترجع أساسا الى هذا السبب الصورة التى تراءت لنيتشه عن أوربا الحديثة كممثلة « لعصر واهن » لا يقارن من حيث الحيوية والقدرة على اخراج حضارة أعظم بعصر النهضة (الرنسانس) — آخر العصور العظيمة فى التاريخ (٤٠) •

وعرض عالما الأخلاق الفرنسيان العظيمان : سوريل واميل دوركيم تشخيصين مختلفين • ومن بين الاثنين ، كان سوريل أقرب الى

---

(٣٩) انظر بوجه خاص الى محاضراته فى جامعة بازل بعنوان مقدمة لدراسة التاريخ والرسائل العديدة التى ارسلها الى صديقه Von Preen والمقتبس الوارد فى النص من محاضرة بعنوان « الحظ وسوء الحظ فى التاريخ » •

(٤٠) انظر بوجه خاص الى كتاب غسق الأوثان ١٨٨٨ رقم ٣٧ • « هل أصبحنا ننعم بالأخلاق ؟ » •

أفكار نيتشـــه ، ولعله تأثر به ، عندما أكد الفضائل البطولية • ومع هذا ، وكما هو متوقع من عالم اجتماع فوضـوى ، فقد انصب نقـد سوريل على البورجوازية وحدهـــا • اذ سرعان ما تحولت البورجوازية الظـــــافرة «conquerante» ١٨٤٨ (وهى السنة التى رآها سوريل ممثلة لمنتصف القرن التاسع عشر) الى البورجوازية الخامله «fameante» والفاسدة والمفرطه فى نزعتها الفرديه • . والشديدة الاعتزاز بفكرها • فهى تحيا على أوهام مثل الديمقراطيه البرلمانية ، وفكرة التقدم • ورأى سوريل تناظرا بين هذه البورجوازية المتدهورة « وخراب العالم القديم » (وهو عنوان احد كتبه ، ولقد ألف أيضا كتابا عن محاكمة سقراط)• لقد أضعف العالم القديم المفكرون من أمثال سقراط الذى انتقص من قيمة الأساطير المدنية والامبريالية ، التى كانت سر قوة هـذا العالم • وتماثلت أوربا البورجوازية ـ وبخاصة فرنســا فى عهد الامبراطورية الثالثة ـ هي واليونان وروما فى افتقارهما الى الأساطير الاجتماعية ، التى تمكن الناس من تحدى الأقـدار والاقدام على أعمـــال بطولية • وحاول ـ فى نهاية المطاف ـ أن يبدو أقرب لبرجسون منه الى نيتشه •

وللوهلة الأولى قد يظن أن دوركيم متعارض تماما هو وسوريل • فهو لم يكن برجسونيا • أنه بعيد عن ذلك • اذ كان دوركيم واحـدا من أوائل علماء الاجتماع الأكاديميين فى فرنســا • فلقد التحق أولا بجامعة بوردو ثم السوربون فيما بعد • وكان التعصب ضد الاجتماع قائما ، ومن ثم عين أستاذا للأخلاق وفلسفة التربية ، وكان دوركيم عالما اجتماعيا وفقا للتقاليد الوضعية. ، وديمقراطيا فى مذهبه السياسى ، تواقا الى بلوغ الجمهورية الثالثة بر الأمان بدلا من القضاء عليها • غير أن تشجيعه للأوضاع ـ رغم اهتدائه اليه باتباع منهج مختلف ـ قد تماثل تماثلا مذهلا هو وتشخيص سوريل فى نواحى معينة • فلقـد لاحظ دوركيم أن المجتمعات قد توافرت لها دائما أساطير جماعية تحيا فى ظلها • وهذا بالضبط ما يفتقر اليه الأوربيون فى أواخر القرن التاسع عشر ، أو ما هو متجهون لفقدانه • وتفسر هذه الحالة أسباب تزايد عدد المنتحرين ، ولماذا تشعر المجتمعات الحديثة بالمرض ، ان لم تكن قد تدهورت بالفعل : « ان مرضنا اذن ـ كما اعتقد كثيرا ـ ليس من النوع النظرى » • وظهر هذا الكلام فى رسالته للدكتوراه : « ان له أسبابا أعمق » • وأدرك دوركيم بصفته عالما اجتماعيا الأهمية العظمى للمعتقدات المشـــتركة فى المجتمع ، والروابط كالتى تجسمت تقليـديا فى الدين ونظـــام الأسرة

والولاءات المحلية والمهنية . وتعانى أوربا من الفوضوية anomie، (٤١) فى عصر التغير الاقتصادى والاجتماعى السريع ، أو بوسعك القول : من تدهور عام «للضمير الاجتماعى» Conscience collective وطبقا لما قاله دوركيم : فان الفوضوية anomie هى النتيجة التى لا مناص منها لتقسيم العمل ، الذى أدى الى السرعة والتخصص ، ومن ثم فانه لم يكتف بفصل الناس بعضهم عن بعض ، ولكنه دفعهم الى افتقاد القيم التقليدية . ففى المجتمعات المحرومة من المبادىء أو الأناوية cgistic فى مقابل المجتمعات « الغيرية »، يتقدم الانضباط عند الفرد ، الذى لا يعرف للحياة اتجاها أو معنى .

ووضع دوركيم اصبعه عند تصوره للفوضوية على العامل الذى بدا عند كثيرين تفسيرا للتدهور المعـــاصر أوفق من أى عامل آخر . انه الأزمة الروحية ، أو تداعى المعتقدات القديمة ، الذى ترك فراغــا دينيا وميتافيزيقيا . وكتابات عهد النكسة حافلة بعبارات مثل « الانسحاق الفتاك للتقاليد الموقرة » . و « الولع بالسلبية بين الشباب المعاصر »، الذى أرجعه بول بورجيه الى تداعى الايمان والأخلاق ، والضيق بالعالم(*) Weltschmerz الكامن ، الذى أرجعه فردريك ميرز — وعلينا أن نتذكر — الى تداعى الايمان بمعنى الحياة ، وما أشبه : « لعله لم يحدث من قبل قط أن تضاءلت نسبة الاشباع الروحى بالمقارنة باحتياجــات الانســان » ورأى ميرز تماثلا وثيقا بين هذا التدهور وتدهور حضارة الاسكندرية فى السنوات الميلادية الأولى ، والشعور باليأس فى بيزنطة « الذى أحسن الافصاح عنه الكثير من أشـــعار الحكمة (الابيجرامات) التى قد تصح أيضا عن الوقت الحاضر » (٤٢) . وكانت البيزنطية أو ما يساويها ، — كما نلاحظ بهذه المناســبة — من الموضوعات الكبرى التى اهتم بها الأدب والفن المعاصران .

اذ برزت فكرة الشعور بالاحباط فى كل الأدب الذى تناول الأزمة الروحية والتدهور والانهيار . ووصف توماس هاردى — ببراعة — العصر بأنه من أشد « عصور الاحباط » فى التاريخ . وظهر هذا القول فى

---

(٤١) توسع دوركيم فى شرح نظريته فى الـ anomie فى كتاب Le suicide انظر أيضا الى رسالته الجامعية De la division du travail social

(٤٢) Fredric W. H. Myers نفس المرجع (انظر ملحوظة ٧) الجزء الثانى ص ٢٧٩ — ٢٨٠ . انظر أيضا الى التشاؤم والأزمة الروحية فى كتاب بول بورجيه : Essai de Psychologie contemporaine (١٨٨٣ — ١٨٨٦) .

(*) وان كنت أرى أن كلمة « الزهقان » العامية هى الأقرب ، ولكن معناها فى اللغة العربية بعيد الاختلاف .

كتابه The Return of the Native ١٨٧٧ · وألح رينــــان المســـن وتلميذه أناطول فرانس على ترديد هذه الفكرة بلا انقطاع · وبعـد أن ظل رينان سنوات عديدة من المؤمنين الراسخين بتقدم العلم ، فانه تحول شيئا فشيئا الى الاحباط · ولم يتجه هذا الشعور الى العلم ذاته (الذى اعتقد أنه يحول دون انخداع الانسان) ولكنه انصب على ثمار العلم · فلقد تفكر رينان فى تمهيد جديد كتبه لأحد كتبه القديمة فقال : « هل يقدر أن يكتب التاريخ من جديد ويؤرخ للانحطاط الحقيقى للأخلاق الانسانية فيقال ان هذا الانحلال قد بدأ من اليوم الذى بدأنا نرى فيـه حقيقة الأشياء (٤٣) » ·

ولكن هل يستطيع أى انسان أن يحيا بغير أوهام ؟ ولقد وجه هـذا السؤال الاكاديمى بالفعل الى رينان · وألف رينان كتابا بعنوان « محاورات فلسفية » قال فيه : نحن نحيا فى ظل الظل · ترى على أى شىء سيعيش من بعدنا ؟ وتابع أناطول فرانس — الذى أصبح من أحب الكتــاب الى الفرنسيين — التساؤل : هل يتوافق المزيد من المعرفة مع الحياة ذاتها ، أو مع السعادة · وكتب فى مقال متشكك ضمن كتابه Jardin d'Epicure ١٨٩٥ يقول :

« الجهل هو الشرط الأول ، لا أقول للسعادة ، وانما للوجود ذاته · فلو عرفنا كل شيء ، فاننا لن نحتمل الحياة ساعة واحدة · والمشاعر التى تجعل الحياة أحلى ، أو محتملة فى أقل تقدير ، قد ولدت من أكذوبة تغذيها الأوهام (٤٤) » ·

ولكن الأوروبيين قد أكلوا من شجرة العلم فى القرن التاسع عشر ، ورأوا ماهية الأشياء الآن على نحو أوضح من أى عهد سلف · اذ اتضح أن الانسان قريب من الحيوان ، ولا يزيد عن ذرة ضائعة وسط الرمال فى كون هائل ، لا يكترث به ويتعرض احساسه بالهوية واللاتناهى للقمع الآن · وبعد أن فقد براءته فانه يشعر بالاحساس المأسوى بسخف الحياة » ·

وقال توماس هاردى أقوالا مماثلة ، وانما بجهامة أشد (اذ كانت فرنسا أكثر نزوعا للاستخفاف ، منها للتجهم) وكتب هاردى كثيرا ،

---

(٤٣) الكتاب المشار اليه هو كتاب L'Avenir de Science وكتب سنة ١٨٤٨ ، ولكنه لم ينشر حتى ١٨٩٠ ، عندما كتب رينان التمهيد ·

(٤٤) Oeuuvres Complètes — Anatole France. باريس ١٩٢٧ — الجزء التاسع ص ٤٠٩ ·

وبخاصة في الروايات عن الانسان الراغم على مواجهة الأشياء على حالها وعلى الشعور بالاحباط بعد أن يعرف حقيقتها . ويرجع هذا الى « النقد الاسمى » والدارونية وما قالته عن الله والطبيعة . وظهر لهاردى — أكثر من أناطول فرانس — ان الهنة القاتلة كامنة في الكون وليس في الطبيعة البشرية . اذ ترجع مأساة الانسان الى أنه يحيا في النوع الخاطىء من الكون « أى في كون لم يصنع فيه أى شيء من أجل الانسان » ، الذى اكتشف ان تقلباته التى لا تتوقف ، من العسير ضبطها ، وانه لا وجود في هذا الكون « لنجم ثابت » يضيء وينير طريقه نحو الهدف أو المأوى . وكتب مرة أخرى في كتاب The Return of the Native : « يبدو أن الزمان قد اقترب — ان لم يكن قد جاء بالفعل — الذى سيكون فيه التأدب المتسامى — على طريقة المسلمين — أو البحر أو الجبل هو كل شيء في الطبيعة مما يتوافق مع أحوال النخبة الأكثر تبصرا بين البشر » ومن الصعب اعتبار هذه السوداوية العبوس ، وهذه التفجرات المتشائمة من النوع الذى اشتهر به شوبنهاور ، الخاصة التى تصنع منها الحضارات الأسمى » (٤٥) .

وكتب بودلير ١٨٥٥ أن الأوربيين يعيشون في قرن متغطرس « يعتقد أنه فوق بلاد اليونان والرومان » ولم يبق في أوساط عهد النكسة من احتفظ بايمانه . وعلى أية حال ، فقد كان غلاة المتشائمين كهاردى قلة على الدوام حتى في ذلك العهد ، أما الأغلبية ، فقد استمرت تأمل بتعقل في امكان برء أوربا من الخلل الذى لحق بجهازها العصبى في الوقت الحاضر — على حد قول ماكس نورداو — وتشبيهه المنقول عن الأمراض العصبية .

ومن المعترف به — أن نظرة بوركارت كانت مختلفة عن النظرة الآنفة الذكر — لانه ظن أنه يحيا دائما فوق هاوية . وهى مختلفة أيضا عن نظرة توماس هاردى (فمنذا الذى يستطيع أن يعالج الكون الذى يتعين على الانسان أن يحيا فيه أيامه ؟) ومختلفة كذلك هى ونظرة كثير من الرومانتكيين الجدد . ولدينا مثلا الشاعر الفرنسى أرتور ريمبو الذى صمم

---

(٤٥) قرأ توماس هارى شوبنهاور ، شأن كثير من معاصريه ، وان كان هذا لم يحدث في أغلب الظن ، قبل تاليفه لرواية The Return of the Native ووصف شو التعلق بشوبنهاور بأنه كان أشبه بالعبادة ، ولم يتبع الا قلائل شوبنهاور اتباعا حرفيا ، وكان بينهم هاردى ، غير أن شوبنهاور قد تحول الى رمز — كما قال A. Baillot في كتابه l'influence de la philosophie de Schopenhauer en France. (١٨٦٠ — ١٩٠٠) قال هاردى عن بطل روايته Angel Clare . انه ظفر بحريته الرائعة ، بعد أن تحرر من « السوداوية المزمنة ، التى استولت على الأجناس المنحطة بعد تداعى الايمان بوجود قوة خيرة » ، وقد عاد لهذه الفكرة مرارا ، وبخاصة في قصائده مثل قصيدة God's Funeral وقصيدة A Plaint to Man

على تنفيذ القرار الذى اتخذه فى قصيدته Une Saison en Enfer (١٨٧٣) ، ومن ثم هجر سعير أوربا ونزح الى أفريقيا والشرق بحثا عن حضارة أكثر بداوة وعنفوانا · واتجه الشاعر الفرنسى أيضاً فيبه ديل آدم مثل بطله فى رواية اكسيل Axel (١٨٩٠) الى باطن النفس هربا من العالم الخارجى الذى بدا الآن للكافة لا يرضى الخيال الشاعرى · وكما أشير مرارا ، لقد كان الرومانتيكيون الجدد فى أواخر القرن التاسع عشر بعيدين عن السياسة والمجتمع بالمقارنة بالرومانتيكيين القدماء ، وبعد أن شعروا بالعزلة فى عالم مستسلم للمادية ، انسحبوا منه بكل بساطة ·

واوصى آخرون ــ كانوا أكثر عــددا ــ كما يقال ــ بــدواء آخر للعليل · واختلف هذا الدواء باختلاف المكانة الاجتماعية أو قدرة صاحب التوصية على الاقناع ، وتبعا أيضا للآمال الميتافيزيقية · بيد أنهم اتفقوا جميعا على أن ما يحتاجه أبناء أوربا أكثر من أى شيء للخلاص من موقفهم المضطرب هو شيء ما يعيشون من أجله ، سواء أكان دينا أو مبدأ قومى ، أو طبقة ، أو قيما أخلاقية علمانية جديدة أو ارادة القوة ·

وفردريك ميرز Myers واحد من أولئك الذين كانوا يأملون فى اعادة احياء الدين على نحو ما ، لا يلزم أن يكون على النحو المألوف ، بعد أن شعر شيئا فشيئا بخيبة الأمل فى ايمان شبابه ، ورأى كيف أثر هذا الايمان فى المجتمع فى جملته ، وأحدث ــ كما قال ــ تدهورا مماثلا لتدهور الاسكندرية فى العصر القديم · ولكن وكما أنقذت المسيحية العالم القديم من الجهالة والحماقة ، فانه كان ينتظر بالمثل أن تظهر حملـة جديدة للعالم الروحى لانقاذ أوربا الحديثة · فلقد اكتشف ميرز ككثيرين من أبناء جيله البارزين الروحانيين (والواقع أنه ساعد على تنظيم الجمعية الجديدة للابحاث النفسية ١٨٨٢) ، وكان يأمل أن تكون هذه هى الوسيلة الصحيحة لاكتساب معرفة حقه بالعالم الخفى ، واعادة طمأنة الناس عن العالم الآخر ، وبذلك تستعيد أوربا شبابها · ان ما كان العصر بحاجة اليه . لم يكن الكف عن بذل الجهد · وكان الوقت مناسبا ــ كما كتب ــ « لدراسة المعانى غير المنظورة ، بالاخلاص نفسه والغيرة والحمية التى حققها العلم عندما ساعد على دفعنا لكى نألف مشكلات الأرض » (٤٦) ·

أما الترياق الذى وضعه بارس وسوريل فكان أكثر تمثيلا للعصر · وقد يعد مثالا للجهود التى بذلها كل من اليمين واليسار فى السياسة

(٣٦) Fredric H. Myers. ــ نفس المرجع ــ انظر ملحــوظة ٧ ــ الجزء الثانى ص ٢٨٠ ·

لعلاج التدهور • وكانت الخلاصة الفكرية التى قدمها بارس أفضل تمثيلا للعصر ، وبينت الشعور المبدئى بالاحباط من المعتقدات الدينية التقليدية وما تبعه من انتشار لعبادة الانا culte de moi (وهو عنوان ثلاثية مشهورة من الروايات) ١٨٨ - ١٨٩١ ، وتدل على التمركز حول الانا moi باعتبارها اليقين الوحيد الذى تبنى عليه الحياة . وبعد ذلك وعندما اكتشف عدم كفاية الانا وحدها ، ظهر يقين « الذات القومية» • وفى النهاية اهتدى بارس الى اليقين فى لاشعور لورين Lorraine ورمزت اليه الفتاة العصرية بيرنيس Berenice وهى من الشخصيات الممثلة للتلقائية والشمول فى رواية Le Jardin de Berenice ومنذ ذلك الحين دعا بارس الى فلسفة الطاقة القومية L'energie Nationale القائمة على عبادة جديدة للتراب والموتى ، وتتضمن اعادة احياء الكاثوليكية كتجسيم للحضارة الفرنسية ، ثم حدث قلب لدور كل من الذات الفردية والذات القومية • اذ أصبحت الذات القومية تستوعب الذات الفردية وتوجهها ، وان كانت لا تكتم أنفاسها قصدا على الاطلاق • وبذلك غدا بارس واحدا من الزعماء الرئيسيين لحركة « القومية المتكاملة » على هذا العهد •

ورأى سوريل أن محاربة التدهور البورجوازى يتطلب انشاء أساطير طبقية أكثر من حاجته الى انشاء أساطير قومية • ولقد تعلم جورج سوريل فى مدرسة البوليتكنيك ، ومارس العمل كمهندس فى خدمة الحكومة الفرنسية زهاء ربع قرن • ومع هذا فقد كان تفكير سوريل بعيدا عن الهندسة وأقرب الى الرؤى الاجتماعية منه الى التخطيط العلمى الاجتماعى ، وأقرب الى بارس منه الى ماركس • وواصل السير فى طريق برجسون ، وتأثر بقدر أقل بفون هارتمان (صاحب كتا بومذهب فلسفة اللاشعور) فنظر الى الاسطورة (المختلفة عن اليوتوبيا) كقوة محركة للتاريخ وأداة لقلب النظام البورجوازى • واختلف فى هذا المقام اختلافا ملحوظا عن الماركسيين الفرنسيين الآخرين ، سواء أكانوا من الاورثوذكس مثل جول جيسيد Guescde أو من دعاة حركة التصحيح مثل جان جواريز Juarès فليست الاسطورة نتاجا فكريا مثل اليوتوبيا • انها مجموعة من الصور القادرة على تحريك حشود البشر ، ودفعها للعمل الثورى • انها ليست تصورا مكانيا يستطاع تقسيمه الى مراحل ، أو نموذجا يمكن شطره الى أجزاء ، أو مخططا للمستقبل • « فليست الأساطير أوصافا لأشياء ، ولكنها تعابير عن ارادات » • انها الاحلام الهائلة للشعوب والجماعات • ومن نماذج الاساطير العظيمة فى التاريخ أساطير المسيحية الباكرة

والاصلاح الديني والقومية الحديثة . وكانت الاسطورة التي حاول سوريل تقديمها عندما الف كتاب خواطر عن العنف (١٩٠٨) هي أسطـــورة الاضراب العام ، بوصفها وسيلة لايقاظ الطبقة العاملة من سباتها الاخلاقي وتوحيدها ، ومنحها هدفا جديرا بالتحقيق ، ولاستعادة البطولة في مجتمع منهك وطائش . ولكن رغم ايمانه في تلك الأثناء باعادة خلق الاخلاق ، الا أن سوريل قد رأى التاريخ دائما في اطار شبيه بتصور فيكو الى حد ما . فعندما تسيطر الاساطير ، ستتوافر للناس القدرة على السعي لتحقيق مجتمع أفضل . غير أن حالة التدهور هي الحالة الأكثر طبيعية . فعندما يمل الناس الكفاح ــ ، وهو ما يحدث لهم ان عاجلا وان آجلا ــ فان النكوص الى الوراء سيثبت أقدامه . وهكذا كان سوريل أقل برجسونية مما يظهر للوهلة الأولى ، فرغم أنه آمن بالتاريخ الحر المفتوح النهاية ، الا أنه شعر بالتشاؤم من « الطبيعة البشرية » ، التي تقابل عنده الطبيعة المصطنعة ، التي يخلقها الانسان ، والتي رآها كالعماء مهددة بلا انقطاع لأنبل مشروعات الانسان .

واذا انتقلنا من بارس وسوريل الى دوركيم ، فكأننا انتقلنا من العالم اللاعقلاني في عهد النكسة الى عالم الرزانة في العقـــل والعلم ، والسبب الصحيح الذي دفع دوركيم الى الانتماء الى العالم الجديد هو أمر واحد . فلقد رأى التدهور ، وبحث عن سبل لعلاجه . ولم يتراءى له امكان استعادة الضمير الجماعي الذي حكم المجتمعات الباكرة ، أو أي عودة للدين أو حتى دين الانسانية (اياه) عند كونت ، أو أي انقلاب لتقسيم العمل الذي اتسم به المجتمع الصناعي الحديث . ولكن لو اريد استحداث موازنة للفوضى الكامنة وراء المرض الاجتماعي سيلزم وضع نظام تضامن اجتماعي جديد ، ويتطلب تحقيق ذلك ــ في رأي دوركيم ــ وضع اخلاقيات علمانية جديدة ونمط جديد من المؤسسات . ولا بد أن يراعى في الاخلاق التي تدرس في المدارس أنها تؤكد ازدواجية الطبيعة البشرية (وهذا موضوع لبحث مشهور لدوركيم) . فمن ناحية هناك عنصر الفردية ورفعة الشخصية الانسانية . ولكن هناك من ناحية أخرى ــ الجانب الاجتماعي لهذه الطبيعة الانسانية ، ومدى تأثير المجتمع عليها حتى في أسلوب التفكير ، والمديونية للمجتمع بالتبعية ــ والمؤسسة التي دعا اليها دوركيم هي السنديكات (النقابات) الصناعية التي تجمع بين الادارة والعامل والمستهلك في وحدة اجتماعية ، وبوسعها أن تكون ترياقا للحرب الطبيعية التي تهدد بالقضاء على المجتمع الحـــديث . وهكذا تستطيع الجمهورية الثالثة في فرنسا أن تلم شملها ، وان كان دوركيم قد تماثل هو وسوريل . اذ ادرك عدم وجود حالة صحية دائمة في المجتمع . وكتب

معارضا لقانون التقدم عند كونت فقال : « ان ما هو موجود في الحق عبارة عن مجتمعات جزئية ... تولد وتموت وتتقدم وتتراجع ، ويتبع كل مجتمع منها ما يناسبه حالته من أهداف منوعة (٤٧) » .

هذه الوصفات التي كتبها المفكرون لطريقة الشفاء والبرء من النكسة مبنية على الايمان بالحرية في التاريخ الذي رأوا تماثله مع ما يحدث في الطبيعة ، لأنها تساعد على البخر الجزئي للروح التشاؤمية خلال عهد الملك « ادوارد السابع » في انجلترا . ومع هذا فقد انكشف أمر « التقدم » وتبين لعدد متزايد من الافراد انه لن يتحقق آليا ، كما أنه ليس أمرا يقينيا .

والى اللقـاء فى الجزء الرابع

(٤٧) كتاب Emil Darlsheim ١٩١٥ «La Sociologie»
(١٨٥٨ ــ ١٩١٧) ضمن مختارات جمعها Kurt Wolff (أوهيو ١٩٦٠) ص ٣٧٨ .
ولقد أعيد طبع مقال دوركيم عن
Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales.
(١٩١٤) فى نفس الكتاب .

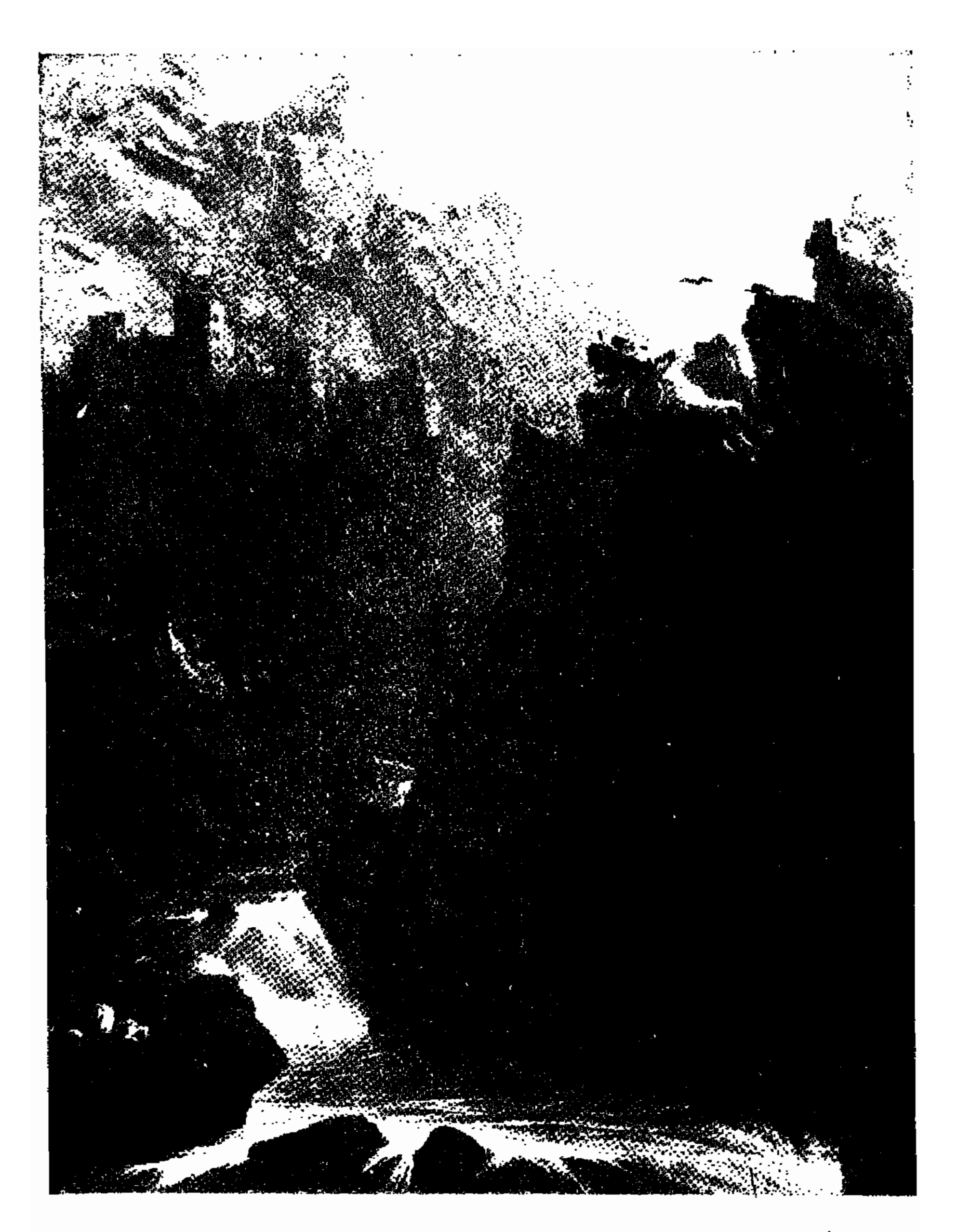
اللوحات



اللوحة الأولى ـ انظر ص ٢٢

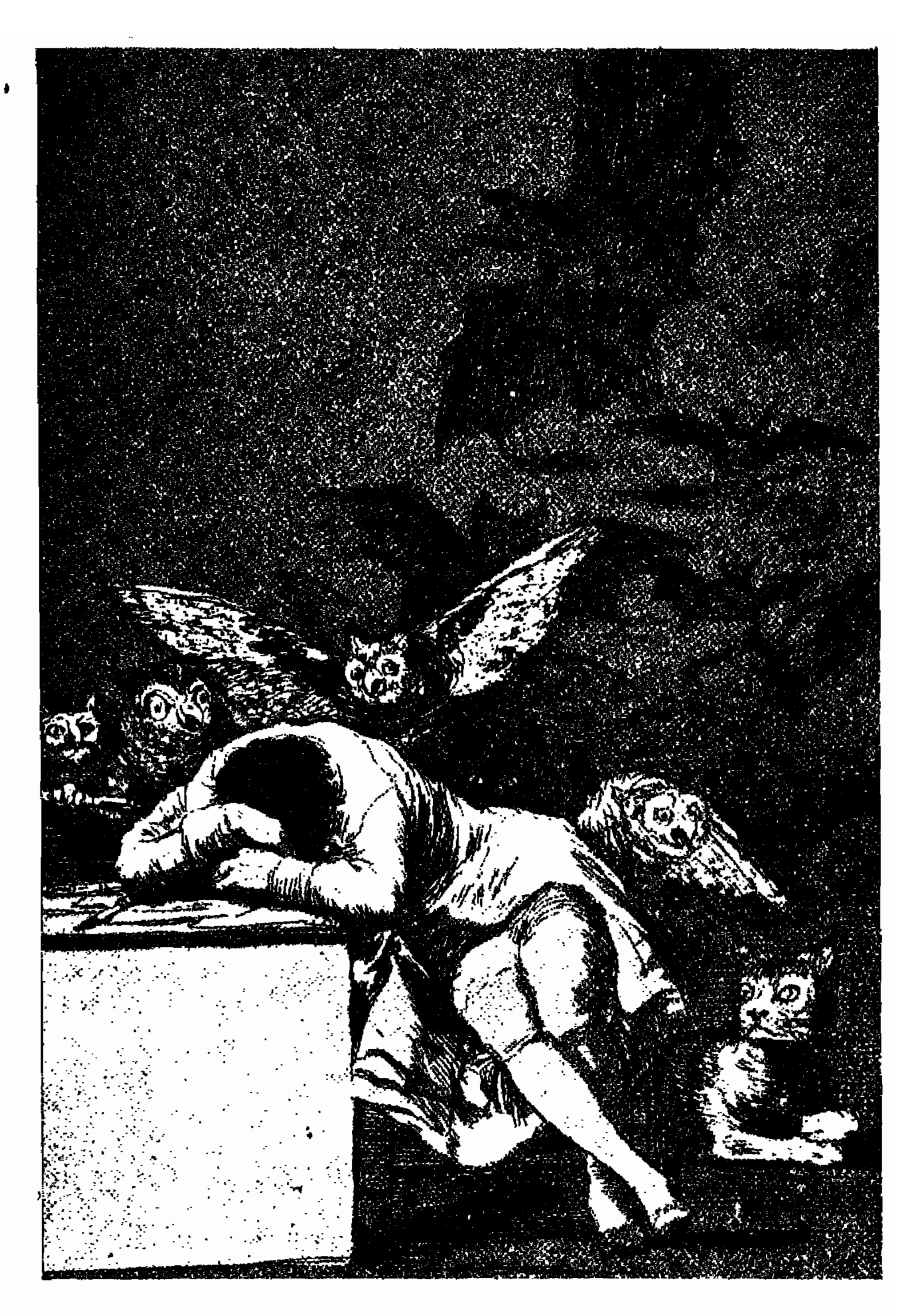


اللوحة الثانية (أنظر ص ٢٣)



اللوحة الثالثة (أنظر ص ٢٣)

اللوحة الرابعة (انظر ص ٢٨)



اللوحةالخامسة (أنظر ص ٣٤)

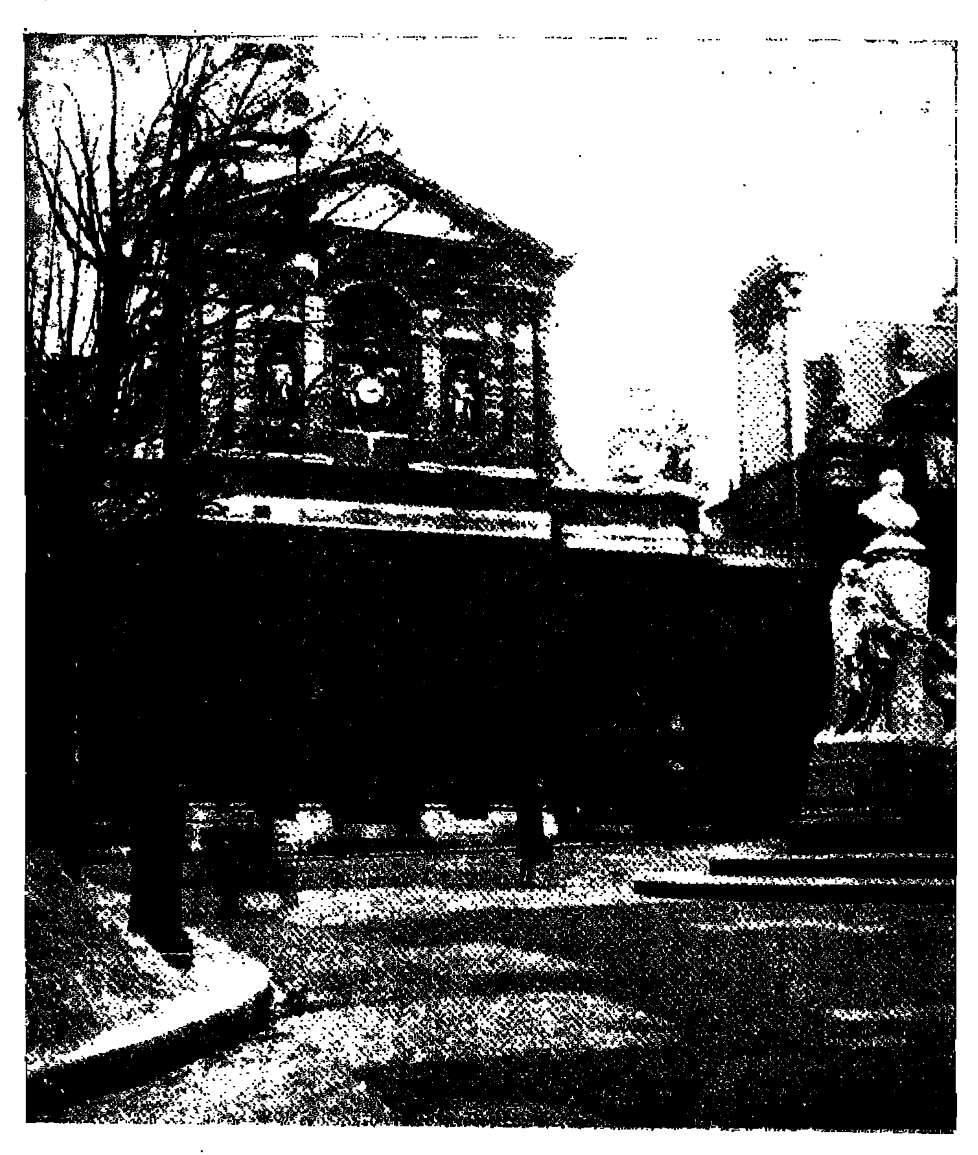


اللوحة السادسة (انظر ص ٤٦)

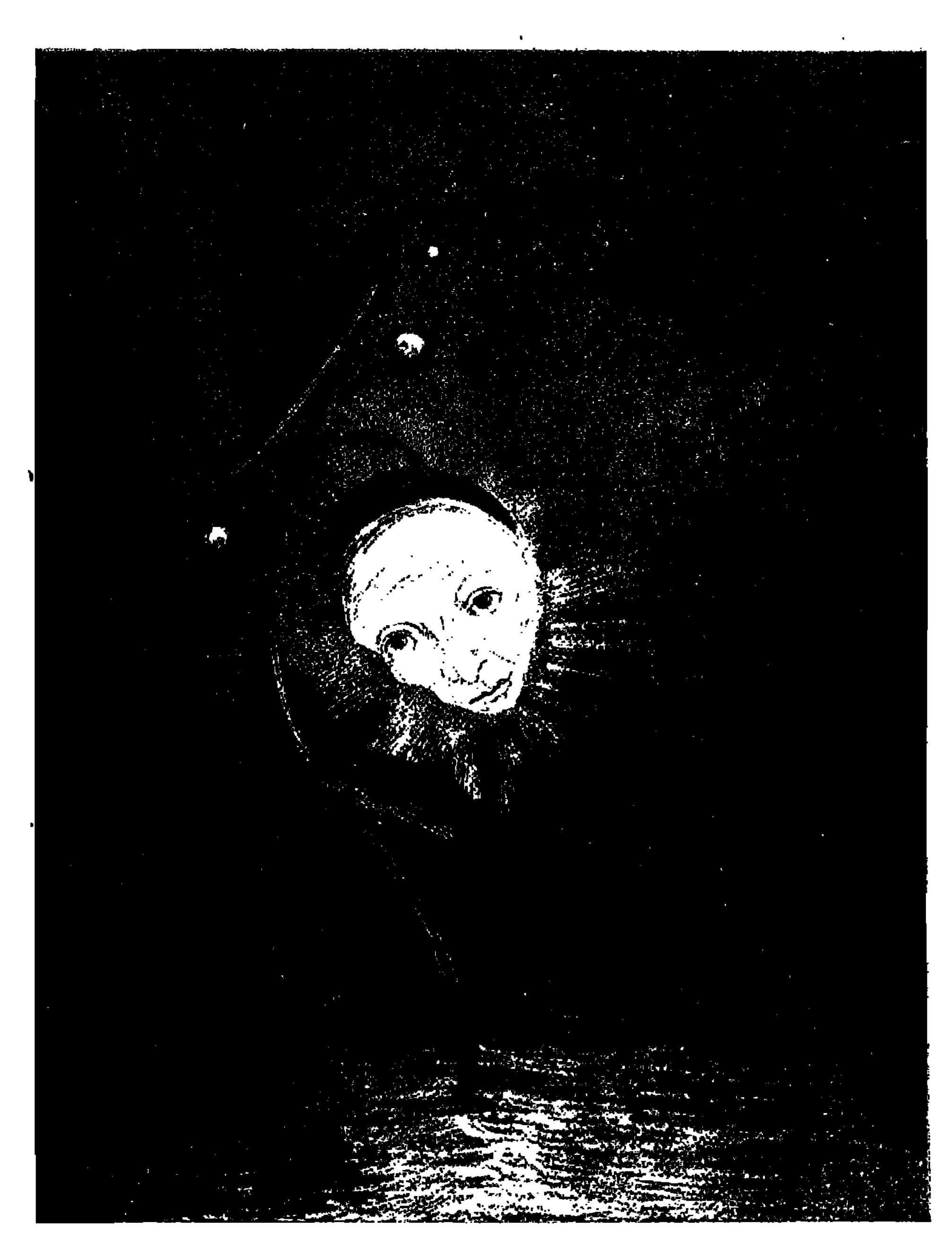
اللوحة السابعة (انظر ص ٥٨)



اللوحة الثامنة (انظر ص ١٠٢)



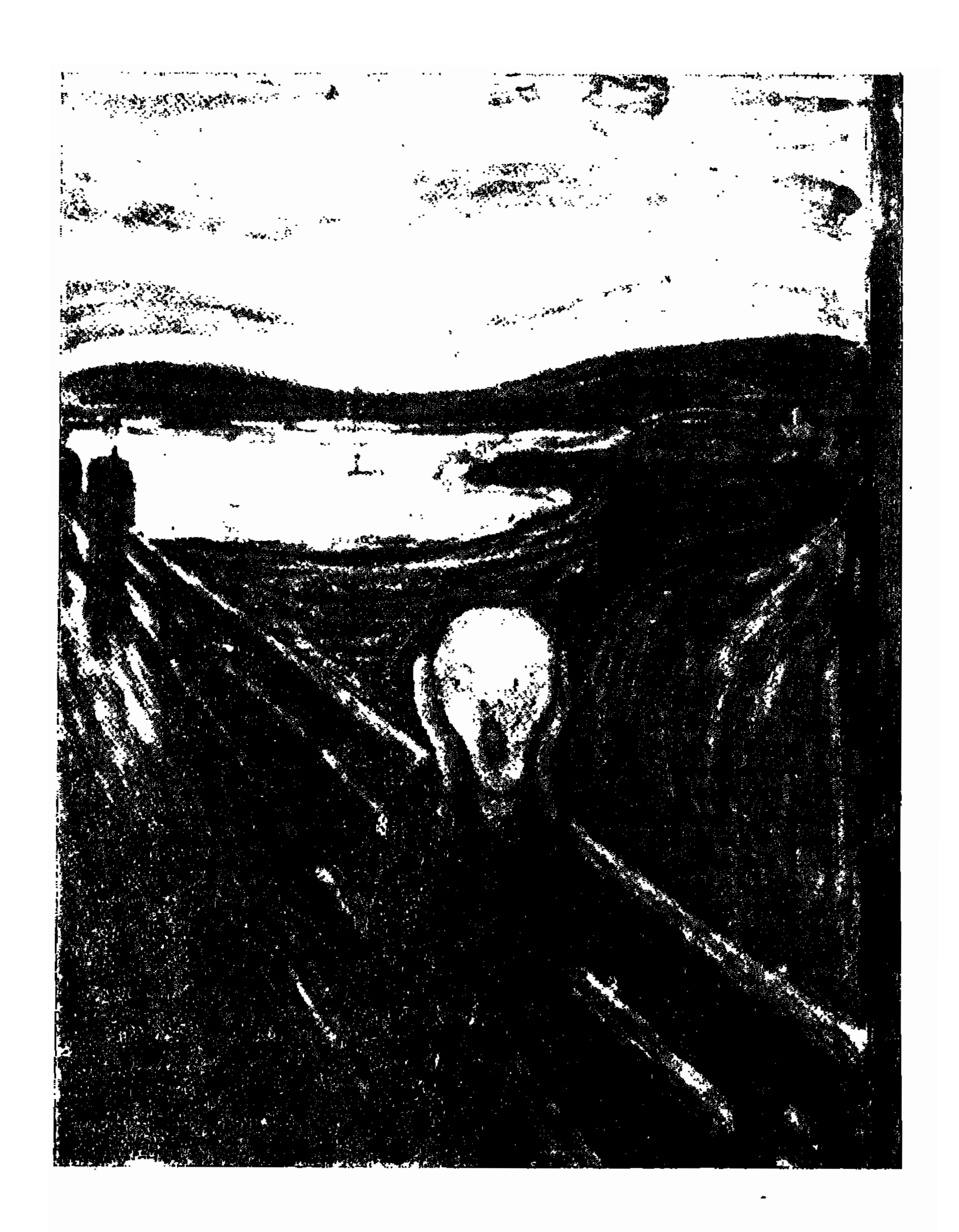
اللوحة التاسعة (انظر ص ١٢٥)



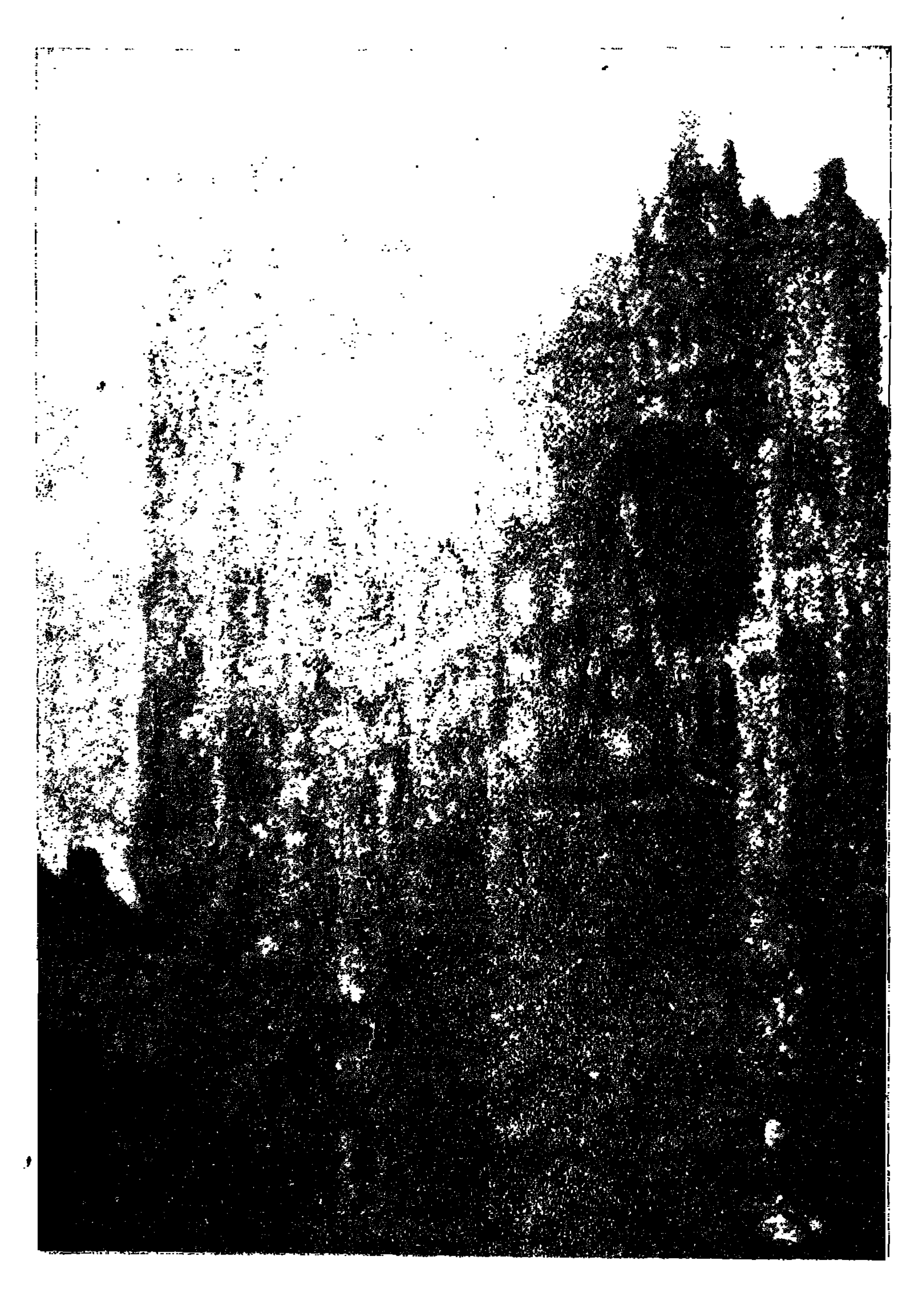
اللوحة العاشرة (أنظر ص ١٤٣)



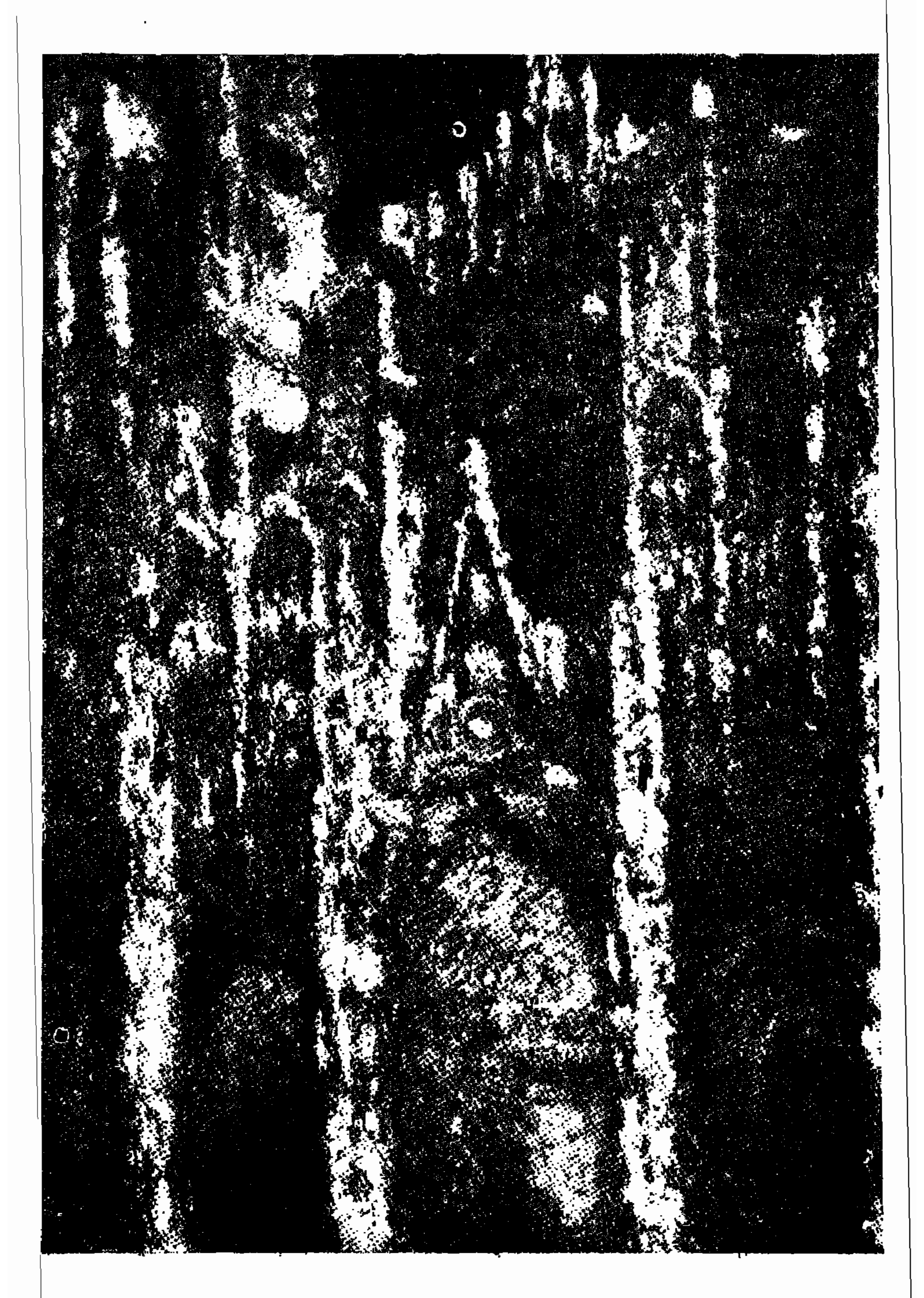
اللوحة الحادية عشر (أنظر ص ١٤٣)



اللوحة الثانية عشر (أنظر ص ١٤٣)



اللوحة الثالثة عشر (انظر ص ١٤٦)



اللوحة الرابعة عشر (أنظر ص ١٤٦)

الفهرس

الموضـــوع — الصفحة

الجزء الثالث :

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٨/٨١٠٦

ISBN ـ ٩٧٧ ـ ٠١ ـ ٢٠٠٩ ـ x

يمثل فكر القرن التاسع عشر ذروة أمجاد الحضارة الحديثة ، وبداية النكسة الروحية الكبرى ، التى ما زال يعانى منها إنسان القرن العشرين . ولقد شخص عالم الاجتماع دور كيم هذه الحالة عندما وضع أصبعه على موطن الداء الكامن وراء التدهور الروحي المعاصر فأرجع ذلك الى « الأزمة الروحية » ، أو تداعى المعتقدات القديمة ، وما تركه من فراغ دينى وميتافيزيقى .

وقال فريد ريك ميرز فى نفس المعنى : « لعله لم يحدث من قبل قط أن تضاءلت نسبة الإشباع الروحى بالمقارنة باحتياجات البشر » .

والكتاب من تأليف عالم تاريخ الأفكار فرانكلين باومر . وقد سبقه فى الظهور جزءان عن القرنين السابع عشر والثامن عشر . وبقى جزء رابع عن القرن العشرين .

مطابع الهيئة المصرية ال...
٢٩٠ قرشا

الألف كتاب (الثانى)

٨١

الفكر الأوروبى الحديث

الاتصال والتغير فى الأفكار

من ١٦٠٠ - ١٩٥٠

الألف كتاب الثانى

الإشراف العام
د. سمير سرحان
رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير
لمعى المطيعى

مدير التحرير
أحمد صليحة

سكرتير التحرير
محمود عبده

الإشراف الفنى
محمد قطب

الإخراج الفنى
مراد نسيم

الفكر الأوروبي الحديث

الاتصال والتغير في الأفكار

من ١٦٠٠ - ١٩٥٠

الجزء الرابع { - القرن العشرون
- نهاية المطاف

تأليف : فرانكلين - ل - باومر

ترجمة : د. أحمد حمدي محمود



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٩

القرن العشرون
نهاية المطاف

- انتصار الصيرورة
- الانسان الاشكال
- احتجاب الاله
- كون الأحاجى
- المجتمع المفتوح ، واعداؤه
- انهيار الغرب .

(١)

انتصار الصيرورة

شاهد النصف الأول من القرن العشرين ، وعلى الأخص بعد سنة ١٩١٤ ، ثورة في الفكر الأوربي ، ربما فاقت أي مقارنة . وإلى حد ملحوظ ، فلقد أدرك مدى فداحة هذه الثورة عندما وقعت آنذاك ، ولكننا الآن أقدر على ادراك أبعادها ، أكثر مما فهمت في ذلك الوقت . ولقد حدثت ثورات فكرية من قبل ، والعديد منها كان ثورات عارمة كالثورة العلمية ، التي بدأ منها الجزء الأول من هذا الكتاب ، وهناك أيضا الثورة المسيحية التي حولت العالم القديم وغيرت ملامحه . ولكن لم يحدث من قبل أن اندلعت ثورة بهذا الشمول وبهذا التأثير البعيد ، بمعنى أنها حطمت في وقت قصير نسبيا كل الأوثان التي نصبت بعد جهد كبير لا بمعرفة القرون الوسطى فحسب ، وانما بيد العصور الحديثة أيضا ، انه الزمان الذي أفسح فيه نوع من العصرية الطريق في نهاية الأمر لنوع آخر . نعم لقد أحدثت الحقبة الحديثة (القديمة) التي أيدها في البداية محدثو القرن السابع عشر ، والتي أخرجت عصري التنوير (القديم والحديث معا) أحدثت تغيرات عميقة في النظرة العالمية ، الا أنها تركت نتوءات عامة من الكينونة لم تمس بأي تغيير بالفعل .. أما الحقبة الحديثة « الجديدة » ، فانها استغنت عن الكينونة ، وتركت الناس يهيمون بلا علامات طريق يسترشدون بها ، وتركتهم تتقاذفهم الأمواج في خضم بحر بلا نهاية من الصيرورة .

وأسمى المصور الناقد ويندهام لويس هذه الحالة بانتصار « العقلية الزمانية » . فالعقلية الزمانية ترى كل شيء sub specie temporis أي كشيء لا يستقر أبدا ، يتحرك ويتغير . أما العقلية المكانية وتقابل العقلية الزمانية ، فقد أنتجت عالما من الجمادات والمعاني المطلقة ، التي

ستبقى الى الأبد . وتركزت العقلية الزمانية على الجانب الدينامى للحقيقة ، التى ترغم الناس على العيش فى حالة « غشية من أثر الاستغراق في العمل » ، وتدفعهم الى الاسراع ، وتطالبهم بالعمل فى سرعات أعظم وأعظم ، كما ينادى أنصار المستقبلية **Futurism** ، ولكن بغير أهداف محددة ، لأن الواقع — تبعا لهذه النظرة — صيرورة وتاريخ ، وتيار ديالكتيكى لا ينتهى ، ويرى لويس أن المذهب « الزمانى » من نتائج العلم أساسا ، بما لديه من معدات للبحث ، « فهو الابن المحتوم للفكر الوضعى » ، ولقد عثر لويس على هذه الظاهرة فى الفلسفة المعاصرة (كما يبين من عوالم الزمان عند أينشتين وبرجسون وألكسندر) (١) ، واهتدى لويس اليها أيضا — ولم يكن هذا الأمر غير متوقع — عند مؤرخين فلاسفة مثـل أوزفالت شبنجلر الذى صاغ عبارة « العالم تاريخا » أى ديناميا بحذافيره وليس ساكنا أبدا . وأسف لويس شخصيا لهـــذه العبادة الجديدة للزمان ، بينما اعترف بشيوعها فى شتى الأنحاء ، ولعله كان سيتفق مع مواطنه الفيلسوف سيريل جود باعتبار أن هذه الظاهرة تعنى رفض العـــالم الحديث للاعتراف بأى نوع من المجالات أو الأنظمة « خارج دفقات التغير التطورى (٢) » ، ووفقا لهذا المقياس ، فان الفكر الحديث الجديد قد اعتبر كلمة « العدمية » مرادفة لكلمة الوقتية . اذ أصبح العيش فى العالم ، على حد قول الفيلسوف الاسبانى أورتيجا اى جاسيت : « وقتيا بدرجة شنيعة » ، وليس مجرد تغير ، فليس له معايير أو جذور ، وكان القرن العشرون — كما رآه أورتيجا فى كتابه تمرد الكتل البشرية (١٩٣٠) — أول عصر فى التاريخ لا يعترف بأى شىء فى الماضى كمعيار ، فلقد انفصم حتى عن « الحضارة الحديثة » ، أو على الأقل رفض أن يعترف بها كشىء محدد ، مثلما فعل القرن التاسع عشر ، وطرب العنصر الوجودى فى عقل أورتيجا بهذه الحالة . اذ أتاح هذا الموقف للانسان الأوربى أن يرتجل وأن يبدع . ولكن ثمة جانبا آخر يثير الهلع ، وهو الخوف من أن تترك الثورة الانسان الأوربى مجردا من الأخلاق ، ويملك قوة اسطورية لا يعرف

---

(١) Wyndham Lewis فى كتاب Time and Western Man ١٩٥٧ ص ٤٣٧ ، وتشير كلمة السنكدريين هنا الى اتباع الفيلسوف الانجليزى المعاصر صموئيل الكسندر ، وكتابه Space, Time and Deity (انظر ص ٤٧٢ — نشر كتاب لويس أول مرة ١٩٢٧ .

(٢) Decadence — C.E.M. Joad نشر Faber and Faber ١٩٤٨ ص ٣٤٣ .

ماذا يفعل بها ، بعد أن أصيب بالشلل من أثر الضياع وفقدان الأمان ، فمن يدرى أين سينجذب هذا العالم الغريب الجديد ؟ وكان أورتيجا قادرا على معرفة أى ثورة ، بمجرد أن يلمح واحدة منها ٠

ان الثورة ، أو الأزمة ـ كما سماها المعاصرون ـ كانت تتهيأ للاندلاع منذ أمد بعيد ، كما ظهر فى الأقسام السابقة من الكتاب ، ويمكن أن نشبهها بموجة قوية كالتى تحدثها الزلازل فى جوف الأرض ، ثم تحدث تراكمات عبر الزمان ، تترك آثارها المدمرة المتزايدة فى نهاية الأمر ، وعلى نهاية القرن التاسع عشر ، أصبحت الصيرورة مقولة كبرى بالفعل فى الفكر ، بالمعنى المتدهور والمعنى الخلاق معا ، ولم ينفرد نيتشه بادراك حلول نوع جديد من الفكر يتميز باعادته لتقييم القيم ، وبانفتاح خطير للفكر والحضارة ٠ على أن القول بأن سنة ١٩١٤ قد فتحت فجوة كبيرة ، لا بين الأجيال وحسب ، وانما فى الأسلوب الذى اتجه اليه كثيرون من العجائز الذين ولدوا فى القرن التاسع عشر فيما بعد فى المنهج الذى اتبعوه فى التفكير فى الموضوعات كان قولا حكيما ، وسنة ١٩١٤ ـ بطبيعة الحال ـ لها دلالة رمزية بحتة ، لأن أهوال الحرب العالمية لم تبدأ تتغلغل حتى بين المشتركين فى الحرب الا بعد سنة ١٩١٦ ـ ففى هذه السنة (١٩١٦) رسم مارك جرتلر (لوحة رقم ١) اللوحة المسماة The Merry go-round ، وهى من أشد اللوحات دلالة على الاعتراض على الحرب وسماها دافيد هربرت لورنس : « أفضل لوحة حديثة شاهدتها ، فهى مهولة ومفزعة » (٣) ٠ وما كان فى الوسع ابداع هذه اللوحة قبل معركة السوم فى فرنسا ، وقبل أن يستقر الجيشان المتصارعان فى حرب الخنادق ، وما فيها من توقفات ، ظاهريا بلا نهاية ٠ فهى تبين الرجال والنساء كدمى يلبسون زيا موحدا (يونيفورم) وتدور بهم رحى الحرب بلا معنى أو غاية ، وظن ماكس ارنست ، الذى برز فى أغلب حركات الفن الجديدة فى عصره أن سنة ١٩٣٣ لها دلالة أعظم ٠ فرغم أنه اشترك فى الحرب العالمية الأولى ، فانه انصرف عنها وهو يشعر بالقرف والتقزز ، واتجه الى التجريب ومواجهة مشكلاته النفسية فى فنه ٠ ولكن فى سنة ١٩٣٣ ، والى حد ما قبل هذا التاريخ ، نزع ارنست الى التنبيه جديا الى ما يدور فى العالم المنهار حوله ٠ وظهرت بعد ذلك فى تعاقب سريع دراسات

---

(٣) من ناحية الموقف من الحرب فاسمى جيتلر نفسه « سلبيا » ، وارتبط بصلات هو وجمعية أنصار السلام فى جارسينجتون التى كانت ترأسها ليدى أوتولاين موريل ٠ ولم يكن هناك أى اقبال على لوحاته ١٩١٦ ٠

سريعة مثل لوحة « البرابرة » ومجموعة المدن الأطلال وبوجه خاص لوحة اوربا بعد المطر التى صورت فى أول صورة معروضة لها سنة ١٩٣٣ قارة مشوهة ومبددة مثلما ترى هذه القارة لو نظرنا اليهـــا نظرة فوقية ، أما الصورة الثانية فى المجموعة والتى انتهى منها بين (١٩٤٠ ـ ١٩٤٢) والمستنسخة هنا (لوحة رقم ٢) فتمثـــل نظرة فى مســتوى الأرض للحضارة عينها بعد أن عادت الى حالتها البدائية ٠ ان هـــذه اللوحات لوحات نبؤية ـ من ناحية ـ ولكن بعض لوحات أرنست الأخرى قد عقبت على نحو مباشر أكبر على الأحداث الفعلية كاللوحة الساخرة « ملائكة النار والبيت » التى أبدعت بعد هزيمة الجمهوريين فى أسبانيا ٠

ومهما اختلف التاريخ الحاسم لبدء الأزمة من فرد لآخر ، فلا يمكن انكار أن الحرب العظمى ـ وهو الاسم الذى أطلقه الأوربيون على الحرب العالمية الأولى ـ قد هزت أسس الحياة الأوربية والفـــكر الأوربى ، ومن المستحيل أن نتخيل أن لا يحدث مثل هذا التـــدهور الذى باغت معظم الأوربيين شيئا كهذا ، فلم يكتب بعد تاريخ أثر الحرب على المفكرين وعلى الفكر وأنماط الفكر ، ومازال ينتظر من يكتبه ، ولن تكون مهمته ســهلة بأىّ حال ، فلقد تأثر بها تأثرا عميقا كل من الأطباء النفسيين واللاهوتيين ، وتحدث فرويد عن الاحباط الذى أحدثته الحرب وتغير النظرة الى الموت ، وفرضته على الجميع بما فى ذلك فرويد نفسه ٠ وباختصار لقد انتزعت الحرب آخر وهم قد يكون قد تبقى عند فرويد عن الانسان العقلانى ٠ فلقد كشفت فى وضوح كبير الطبيعية البدائية للانسان (٤) ، وذكر أحد زملاء فرويد فى وقت ما بعد ذلك بسنوات قليلة « الثورة التى جرت لنظرتنـــا الواعية من أثر النتائج المهلكة للحرب العالمية » ، واعتقد كارل جوستاف يونج ـ الذى عاش أيضا فى غمارها ـ أن الحرب قد شتت ايمان الانسان بقدره ، وبالتنظيم العقلانى للعالم ، وأنها قذفت به مرة أخرى لنفسه (٥).

---

(٤) انظر الى مقال فرويد : خواطر مناسبة للزمان عن الحرب والموت (١٩١٥) ٠ ولقد تناول هذه الفكرة ريتشارد هيوز فى رواية The Fox in the Attic (١٩٦١) وقد اختيرت هذه الرواية لاستهلال سلسلة من روايات تحمل اسم The Human Predicament وتتناول الرواية على نحو مثير للشغف الاختلاف الذى أحدثته الحرب فى أحوال الناس ٠ ويعتقد هيوز أن فرويد قد أحدث أيضا اختلافا كبيرا فى معتقدات الناس ٠ وقد وصـف هيوز الحرب نفسها بأنها (فورة شعورية عميقة) أحدثت اضطرابا شديدا عند الكافة بعد أن تعلم الانسان الغربى ان العقل مجرد شىء منبثق من الطبيعة (وهذه نظرية مادية بحتة) واصبح يرى الحرب موضوعا تجاوزه الانسان ٠

(٥) Carl Gustav Jung ـ الانسان الحديث يبحث عن روح ترجمه للانجليزية W. S. Dell ـ ١٩٣٣ ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ ٠

ورأى عالم نفسى آخر المعايير والمثل التى أصبحت طبيعة أخرى للانسان وهى تتلاشى فى أعقاب الحرب : « لقد شاهدت مثـــل أغلب المشـــاهدين الأوربيين هـــذه الأحـــداث المشحونة ، ورأيت عصرا حضاريا فى طريقه للانحلال » ، وما رآه فرانس ألكســـندر يمحى كان يقينا الافتراضات العلمية السابقة التى قام عليها العصر الحديث « القـــديم » ، أى الايمان بالعلم وبالعقلانية الانسانية والتحسن التدريجى للجنس البشرى (٦) ٠ وتأثر اللاهوتيون تأثرا عميقا مماثلا ٠ ودفعت الحرب الكثير منهم ـ كارل بارت على سبيل المثال ـ الى اجراء تعديل بعيد الأثر للنظرات « المحدثة » عن الله والانسان التى سبق أن تعلموها فى المعهد اللاهوتى ٠

وصدرت عن الحرب الكبرى ـ وان لم يكن تمـــاما بسبب هـــذه الحرب ـ أعمال بعيدة التأثير فى الأدب والحركة الفنية الجديدة التى ضمت اتجاهات مثل الدادية والسيريالية وغيرهما ، وبدأ جيمس جويس يؤلف رواية Ulysses ابان الحرب ، وتبعتها رواية Wasteland لاليوت (٧) ٠ و « الجبل السحرى » لتوماس مان ، التى تحدثت عن الحرب والموت ، وكشفت هذه الأعمال عن تأثير الحرب ، ولعـــل أحدا لا يذكر أن جورج برناردشو قد أتم تمثيلية Heartbreakdown ، وأنه عقب فى اكتئاب فى اسهاب فى التمهيد على الحرب ، وسوف نبتعد عن الدقة اذا قلنا أن شو قد عدل عن رأيه خلال الحرب ، أو بسببها ، لأن تمثيلية أخرى من أشهر تمثيلياته « عودوا الى ميتوشالح Back to Methusaleh ، التى نشرت ١٩٢١ قد عاودت الكلام عن التطور الخلاق ٠ على أن الحرب قد دفعت شو الى بغض استنزاف الدماء ، والى العطف على الانسان وتطلعاته ، كما تشهد حتى بعض بينات من تمثيلية ميتوشالح . والواقع أنه لاحظ في التمهيد أن الحرب لم تقلق الأفكار السابق تصورها عند معظم الناس ، سواء « أكانوا من العسكريين أصحاب الملابس الكاكية اللون أم لا » ٠ أما من ناحيته هو بالذات ، فقد تصور أن الطبيعة تنتقم من المثقفين وأصحاب

---

(٦) Franz Alexander Our Age of Unreason فيلادلفيا ١٩٤٢ ، ونشا الكسندر فى بودابست ، وعين أستاذا فى معهد التحليل النفسى ببرلين من ١٩٢١ ـ ١٩٣٠ ٠

(٧) اشار Paul Fussel فى معرض كلامه عن روايـــة Wasteland لاليوت ١٩٢٢ ، أن هذه الرواية قد بدت فى أعقاب الحرب ، كانها كتبت أثنـــاء الحرب ، أو « ذكريات عن الحرب » أكثر مما اعتقد ـ وهى لم تكن كذلك تماما ، فيما يتعلق باليوت والحرب انظر كتاب The Great War and Modern Memory اكسفورد نيويورك ٣٢٥ ـ ٣٢٦ ٠

الفراغ والمجتمع المهمل فى أوربا ما قبل الحرب · وعبر عن ذلك بلسان شبح آرماجيدون (*) : لقد منحتنا الطبيعة ائتمانا طويل المدى ، وأسأنا استعماله لآخر درجة ، ولكنها عندما ضربت أخيرا ، فانها وجهت ضربة انتقام ، اذ أردت أبناءنا البكارى قتلى فى بحر سنوات أربع ، وأنزلت بنا سيولا من الأوبئة ، لم تحلم بها مصر (٨) » ·

ولابد أن لا ننسى أن اشبنجلر قد أكمل كتابه : انحلال الغرب خلال الحرب ، أو ربمـــا كانت الحرب هى التى دفعت المؤرخ الألمانى فردريش ماينكه الى الاعراب عن شكوكه فى العقل وطريقة استعمال سلطة الدولة فى التاريخ ·

وصور ارنست يونجر الفيلسوف والكاتب والجندى ، ومؤلف أطرف المذكرات الحربية ، التأثير الفورى والثورى الذى قد تحدثه الحرب على حياة الانسان ، وفكره ، وتشابه فى هذا المضمار هو وزيجفريد ساسون ، وهو صاحب مذكرات شهيرة أخرى عن الحرب ، ولم يستبعد يونجر الحرب اطلاقا من فلسفته ، ولكنه فكر فيها وكتب عنها طيلة حيــاته فكتب يقول : « ليست الحرب أمنا فحسب ، ولكنها ابنتنا أيضا · لقد خلقناها ، وهى التى خلقتنا (٩) » · ومع هذا فقد اختلف يونجر عن ساســون وآخرين عديدين ممن شعروا بمرارة التجربة ، لأنه قام برد فعل ايجابى تجاهها ، فلقد رآها تجربة مريرة حقا ، ولكنها حافلة بالنشوة وتتطلب قوة احتمال وتضحية بالذات ورفاهة الاحساس بالمجتمع ، فالحرب ــ كما يجوز القول ــ هى اللحظة الوجودية التى يجابه فيها الانسان الواقع المشــحون بالموت والعنف والألم ، ورأى يونجر الســنوات من ١٩١٤ الى ١٩١٨ كفاصل أشبه بمقسم المياه بين حضــارتين ، فهى تمثل الانقطـــاع عن حضارة الامبراطور فيلهلم (الذى درجنا على تسميته بغليوم !) الجرمانية ، بألمعيتها وما صحبها من نعومة وافراط ، فى مظـــاهر الفكر ، وما قدمتـــه من أيديولوجية جديدة لجيل جديد · ورغم عدم انضمامه للنازى على الاطلاق ، الا أنه تحدث كثيرا عن « العرقية التى خلقتها حديثـــا مدرســة الحرب

(*) آرماجيدون Armageddon : المكان الذى يتجمع فيه ملوك الأرض لبــدء « معركة يوم الاله الأعظم » ·

(٨) Heartbreak House — George Bernard Show
ضمن أعماله الكاملة نيويورك ١٩٣٠ الجزء الخامس عشر ص ٨ ·

(٩) Der Kampf als Inneres Erlebnis — Ernst Juenger.
١٩٢٢ ضمن أعماله الكاملة شتوتجارت ١٩٦٠ الجزء الخامس · حاول يونجر فى هذا الكتاب أن يصف « عقلية الخندق » ·

الشاقة » وانطبع عليها خاتم المادية والوحشية · وكانت الايديولوجية الجديدة لهذه العرقية الجديدة عند أبناء البشر هشة نوعا ، ولكن لا يخفى أنها قد دلت على الاستعاضة عن المظاهر الفردية والسعيدة الآمنة للبورجوازية الأوربية القديمة بعقلية جديدة تمثل «العمال» التكنولوجيين. ولا يحسن الخلط بين معنى « العامل » عند يونجر وبين معناه الاشتراكي عند أبناء الطبقة الدنيا ـ فهناك تطابق تام في نظره بين العامل ، وعالم الآلات ، و « التعبئة الشاملة » ، والعنف . انه العنف الذى أثبت الآن أنه الوسيلة الوحيدة لحل الخلافات · فالحق أن يونجر الذى عاش في الحرب ، قد رأى الحرب حقيقة ثابتة في الحياة الانسانية ، فليس عالمه بالعالم الذى يحتوى على أى أنماط ـ كما نستطيع القول · ولقد تحدث كثيرا عن الأشكال والأنماط ، والأنماط الموحدة المطردة Eindeutigkeit (في مقابل الفردية) ولكن كل هذه الأشياء لا تدل على أى معنى ، أو تقدم (١٠) ، انه عالم تسيطر عليه التكنولوجيا والحرب (١١) · فكيف نتصور هذه الثورة في الفكر ، التى أحس بها أناس مختلفون مثل يونجر وأورتيجا وويندهام لويس ، وحاولوا وصفها في السنوات التى أعقبت الحرب الكبرى ؟ . ، ليس من السهل بلوغ الدقة الشديدة في هذا الوصف ، ويرجع هذا لسبب وحيد ، وهو أننا قريبون منها ، ولأننا لم نتابع طريقها كاملا ، كما يفترض ، فثمة ميل الى التركيز كثيرا على الملامح السالبة والمحسوسة للمشهد الفكرى ، ولكننا لا نركز بما فيه الكفاية على الجانبين التجريبي والحيوى ، ونحن نغفل ذلك لا لأن رواية « الأرض الخراب » لاليوت تلوح ضخمة عندما يحملق فيها المعاصرون ، وانما لأننا نحن أنفسنا نربط ـ بطبيعة الحال ـ بين الأفكار الجديدة والأحداث ، مثل فظائع سنة ١٩١٤ ، و ١٩١٦ و ١٩٣٣ ، و ١٩٣٩ ، وهكذا · ولعلنا نقدر على الحصول على صورة أفضل تركيزا اذا نظرنا للثورة تبعا للأوجه الآتية :

١ ـ كثورة مادية وسوية · ورغم أنها حققت تغيرات هامة في النظرة الا أنها ستستمر توصف بالنقلة من مجموعة من المعتقدات والنماذج الى مجموعة أخرى ·

٢ ـ على ضوء الاجابات المهوشة الجديدة على الأسئلة الدائمة ·

(١٠) طرحها شتيرن J. P. Stern على هذا الوجه فى كتابه Ernst Juenger جامعة ييل ١٩٥٣ ص ٤٧ · فيما يتعلق بأيديولوجية يونجر الجديدة ، انظر بوجه خاص كتابه : Die totale Mobilmachung (١٩٣٠) وكتاب Der Arbeiter (١٩٣٢) ·

٣ ـ وفوق كل شيء ، من حيث ارتباطها بالنقلة المحددة من معنى الكينونة الى معنى الصيرورة ، كحالة ذهنية يرتكن اليها فى مسح العالم برمته • واذا راعينا هذا الوجه الأخير ، الذى يرادف الرؤيا الجامعة الجديدة أى Weltanschauung جديد فانه سيعيدنا الى المناقشة التى بدأنا منها هذا الفصل •

لا أحد فى حاجة الى التذكرة بحـــدوث ثورة فى الفزياء فى أوائل القرن العشرين أو بثورة حركة التحليل النفسى التى سماها توماس مان « بالحركة العالمية » ، التى لم يقتصر أثرها على العلوم ، ولكنه امتد الى كل ميدان فكرى ، بما فى ذلك الأدب والفن والدين ـ وقال توماس مان : « حقا ربما بدا من المغالاة قولى اننى اتجهت الى التحليل النفسى ، فهـــو الذى اتجه الى (١١) » ، ولا أحد بحاجة الى من يذكره بالحركة الجديدة فى الأدب والفن ، التى تحدت الماضى ، وأجرت تجارب فى التقنيات الجديدة والتراكيب الجديدة ، وعبرت عن أفكار جديدة • وهناك اناس أكثر عـــددا يحتاجون ـ كما يحتمل ـ الى من يعرفهم بالحركة الجديدة فى الفلسفة ، وبخاصة فلسفة العلم ، والوضعية المنطقية والوجودية ، التى سجلت الاتجاهات المتغيرة فى النظر الى الابستمولوجيا واللغة والميتـــافيزيقا ، ولا ننسى اللاهــوت الجديد ، بما فى ذلك « لاهوت الأزمة » لكارل بارت وآخرين ، وبعد أن وصفنا الحال على هذا النحو ، فان الثورة لن تبـــدو غريبة بالمقارنة بالثورات الأخرى مثل ثورة العلم فى القرن السابع عشر أو حتى بالحركة الرومانتيكية •

ولكن الثورة لم تكن بعيدة عن الغرابة بمعنى ما • وسيتضح هـــذا القول بمجرد ادراكنا كيف تمت الاجابة عن الأسئلة الدائمة • اذ أصبح ينظر للانسان على أنه اشكال ، وليس مجرد خير أو شرير أو غير مكترث ، كما كان يقال فى مناقشات سالف العصر والأوان • وازداد خفاء الكون ، وغدا من الصعب كشف النقاب عنه ، أو فك طلاسمه ، وازدادت الطبيعة ابتعادا • ولأول مرة لم تعد الأسئلة الدائمة تبدو كمجرد أسئلة خلافية ، ولكنها غدت بلا معنى عند عدد لا بأس به من الناس ، بما فى ذلك رجال اللاهوت ، ووقع علماء الاجتماع والسياسة فى صراع مع علم ســـياسى واجتماعى جديد متحرر من القيم ، بينما أوقعت الأساطير الاجتماعية الجديدة المؤذية العالم بأسره فى حيرة واضطراب ، وأصبح التاريخ اشكالا أيضا ـ كما يبين من « أزمة التاريخانية » ، التى أوقعت فى الشك ـ على حد

---

(١١) Thomas Mann (فرويد والمستقبل) ١٩٣٦ ضمن « مقالات عقود زمنية ثلاثة) ترجمه الى الانجليزية Alfred A. Knopf نيويورك ١٩٤٧ ص ٤١٤ •

قول ارنست ترولتش : « كل المعايير والقيم والمثل الراســـخة للوجود الانسانى » وحتى اذا سمحنا بالمبالغــة ــ اذ لم تك هذه الاتجـــاهات فى التفكير جميعا غير موصولة بالاتجاهات السالفة ، ولم تكن لها الغلبة فى الحاضر ــ فاننا نقول أن كل هذه المؤثرات قد أضافت الى غرابة عالم الفكر الجديد ، الذى يتعذر التعرف عليه بالرجوع الى ملامح أو تضاريس من الماضى • وأحس جون جولسورثى Galsworthy المؤلف المحبوب ل The Forsyte Saga بما يوحى به أو ينذر به هذا الانقلاب فى الأفكار عندما كتب فى تمهيد كتاب The Modern Comedy ، وفى وقت مرتبط بأحوال انجلترا أو الانجليز ، أى عندما حدث الاضراب العام سنة ١٩٢٦ : « ان كل شىء نسبى ، فلم يعد هناك أى اعتماد مطلق على الله ، أو التجارة الحـــرة ، أو الزواج ، أو توحيــــد الأديان ، أو الفحم ، أو الصراع العشائرى » ، ولاح للجيل الثالث من آل فورسيت ، أى الجيل الذى نشأ أثناء الحرب الكبرى ، أن كل شىء فى حاجة الى اعادة تقييم ، وأنه مصمم بحيث يناسب العيش » الآن ، أو لا يناسبه أبدا ، وأدرك هذا الجيل أن عليه أن يعيش بلا يقين • ان ما جاء عند جولسورثى كان وصفا بديعا لكيف ينظر الكثير من الشباب الذين يعيشون فوق الخط الفاصل بين أصحاب الملكية والمعدمين الى العالم فى عشرينات القرن العشرين ، ولكى ندرك مدى تطرف العقلية الجديدة ما علينا الا أن نقتحم عالم علماء التحليل النفسى والسرياليين والوجوديين • واذا استطعنا فاننا نكون قد نجحنا بقدر ما فى اقتحام الجو المخلخل الذى يسود المعامل العلمية •

غنى عن القول أنه من المتعـــذر أن نجمل أو نقدم عجـــالة موجزة عمادها التركيب للجوانب الكثيرة والمعقدة لهــــذه العقلية الجديدة • وسوف نتبين بعض خصائصها فى وضوح أكبر فى الفصـــول التالية ، ويســـتأهل العديد من هـــذه الخصائص التعقيب مسبقا ، لما لها من طابع شمولى كامل • ووصف سيريل جود مؤلف العديد من الكتب التى ترشد الى الفكر الحديث اثنين من هذه الخصائص تحت عنوان مركب هو « اسقاط الموضوع » dropping of the object ويعنى جود باسقاط ــ أو ترك الموضوع ــ من ناحية أخرى ــ النظرة الذاتية ، أو كما سادعوها : الاتجاه الى الباطن ، كما يعنى ــ من ناحية أخرى ــ عدم الايمان بأى نوع من العلو أو الترانسندانس ، والاتجاه الى الباطن ــ واكتشاف النفس ، أو نفسى أو «S» (بلغة يونج) أو المدهش ، أو مجرد التعبير عن عدم الرضاء عن العالم الخارجى الخاضع لسيطرة العلم والعقل ــ كل هذه المعانى قد غدت

من عادات عديد من الناس ، وبخاصة بعد أن أعلنت حركة التحليل النفسى عن وجودها ، وتعبر لوحة أخرى لماكس ارنست وعنوانهـــا له مغزى : « فى أعماق البصيرة ـ لوحة رقم ٣ » ١٩٢٩ ، عن هذا الاتجاه الى الباطن أو الداخل فى الفكر تعبيرا حسنا • وعلينا أن نلاحظ أن ارنست نفسه كان يزعم دائما انه « فنان فكرى » حريص على الموضوعية فى لوحاته ، وعلى السيطرة الواعية عليها • ومع هذا فكثيرا ما اتجه الى عالم الأحلام واللاشعور فى موضوعات لوحاته مثلما حدث فى اللوحة التى سبق أن أشرنا اليها ، وعلى الرغم من شدة أهمية هذه المعانى عند ارنست (فلقد رسمها ثلاث مرات على الأقل) فانه ليس من الصعب أن نلمح فيها اتجاه العين الى الداخل ، حين تغوص فى اللاشعور وتعثر هناك على صور رمزية لكل من المتعة والرعب (وقد مثلهما الطائر والثعبان) وكيفية استئناسهما (ورمز لذلك بالشكل البيضاوى والدائرة) • وحاول أندريه بريتون الفنان والمفكر الفرنسى عندما كان طالبا للطب وشغوفا بعلم النفس العقلى أن يفلسف هذا الاتجاه نحو الداخل ، أو تجاوز الواقع **surrealism** وتأثر بريتون بفرويد وبالرمزيين وبالتقــاليد الرومانتيكيــة الجرمانية ، وأعلن الحرب على « الاتجاه الواقعى المستلهم من المذهب الوضعى » ابتداء من توما الاكوينى حتى أناطول فرانس (!) • وطالب بريتون بنوع جديد من الفلسفة تتكشف أثناءالنوم ، عن طريق اللاشعور ، الذى يعرض فى النهاية « نوعا من الحقيقة المطلقة أو الواقع المطلق ، أو ما فوق الواقع » . وقد يعبر فى الفن عن هذا الفعل بالكتابة الآلية أو « الرسم الآلى » ، وفى البيان الأول لحركة السيريالية عرفت بأنهــا « الأوتوماتيزم النفسى فى أنقى أو أصفى أحواله •• كما يمليه الفكر عند غياب الســـيطرة التى يمارسها العقل ، وهى معفاة من أى اهتمام استاطيقى أو أخلاقى (١٢) » ومارس جان (أو هانس) آرب **Arp** هذا الضرب من الرسم الآلى منذ وقت مبكر يرجع الى سنة ١٩١٦ فى مرحلة حياته الدادية (لوحة رقم ٤) ولربما أقر جود ـ وكان من الواقعيين الفلسفيين ـ جرى بريتـــون وراء « المعجز » **miraculous** واثباته لوجود ما هو فوق الواقع ، وان كانت لا عقلانية بريتون ستصيبه بالرعب لا محالة • ولكن على العموم ، لقد شكا بريتون من اغراق الفن فى الاتجاهات السيكولوجية ، كما حدث فى كل فرع من فروع الفكر الحديث ، وهو ما يعنى ـ فى رأيه ـ لا معرفية أى موضوعات خلاف حالات الذهن •

---

(١٢) André Breton ـ بيان السيريالية ميتشيجان ١٩٦٩ ص ٦ ، ص ١٤ ، ص ٢٦ •

لم تصف كل من النزعة السيكلوجية (*) أو مذاهب الشك على السواء هذه العقلية الجديدة على نحو كامل . اذ كانت تعى أكثر من اى شيء آخر حالة الضياع : ضياع الايمان بالعلو (الترانسندانس) وهناك ثلاث كلمات سنجدها في كل سطر فى الأدب « الوجودى » ، واستعمالها العام في تزايد ، وتشهد بهذا الاحساس بالضياع . والكلمات الثلاث هى الآهات الثلاثة الشهيرة ، أى أن كل منها تبدأ بحرف A : Absurd (وأميل الى ترجمتها بالسخف وليس بالعبث) و Anxiety القـــلق ، و Alientation الاغراب أو الشعور بالغربة ، ويدل « السخف » الذى شاع فى كتب مالرو الأولى على نوع من العالم الخالى من أى معنى ، يفترض أن الناس يحيون فيه ، ويفتقر الى الكينونة أو الماهية ، أو بمعنى أصح أنه لا معقول ولا مفهوم . وفى رسائل خيالية متبادلة بين صديقين شابين ، أحدهما مالرو والآخر أحد الصديقين ، كان قد سافر الى أوربا ولاحظ أنه « يقبع فى جوف كل أوربى ، فى اللحظات السائدة من حياته سخف يمس الجوانب الأساسية فى الحياة » . ويوافق على هذا الرأى مالرو (أو الصديق الأوربى للانج) الذى كان حين ذاك فى زيارة للصين . ففى نظر الأوربيين المحدثين لا وجود لأى شيء دائم أو ثابت فى الحياة ، بعد أن اختفت القيم وترك الأوربى وجها لوجه مع السخف (١٣) . والقـــلق والاغراب هما الشعوران اللذان يحدثان من أثر السخف . وعرف تيليش القلق : « بأنه الحالة التى يشعر فيها الكائن بامكان لا كينونته » ، وكتب فى منتصـــف القرن : « الآن قد أصبح من الحقائق المطلقة على وجه التقريب وصـــف عصرنا بأنه « عصر القلق » . ولاحظ تيليش بحق أن الأدب والفن قد جعلا القلق موضوعا أساسيا ، وأصـــبح المثقفـــون بوجه عام على وعى حاد به ، ونسب سيطرة القلق الى الاحساس المعاصر بأن الحياة بلا معنى (سخف) وهذا الوضع مترتب على انحلال الصيغ المعتادة لكلمات المعنى والسلطة والايمان (١٤) . وكان السخف عند أحد شـــخوص جان بول سارتر هو مفتاح شعوره بالقرف والتقزز ، وأنه de trop فى الكون ،

(★) النزعة السيكلوجية هى ترجمة كلمة Psychologism وتعـــنى الاتجـاه أو النزعة التى تغالى فى تقدير علم النفس وترى كل مظاهر المعرفة على ضوء علم النفس ، أو تعتبره محورا لكل العلوم ، بدلا من الميتافيزيقا قديما .

(١٣) La Tentation de l'Occident — André Malraux

(١٩٢٦) رســـالة من لينج الى A.D. غــ ٧ ، رســـالة اخرى من A. D. الى لينج غــ ٨ .

(١٤) Paul Tillich ـ « شجاعة أن تكون » جامعة ييل ١٩٥٢ ص ٣٥ وما بعدها .

أى غريب عن الكون ، ومعنى هذه الكلمة الأخيرة قد تعرض ــ كما لا يخفى ــ لتغير ملحوظ ، فى الأدب على أقل تقدير ، منذ عهد شباب الهيجليين • فبينما اعتقدوا أن الاغراب يعنى reification أى اسقاط ماهية الانسان على ما هو غير حقيقى أو ما لا قيمة له من الأشياء ، فانها تعنى الآن الشعور بالغربة أو homelessness فى عالم غريب • وهكذا لقد أضيف الى « الاغراب الأرضى » القديم فى القرن التاسع عشر ، « اغراب كونى جديد (١٥) » ، أى ما أعتيد أن يرى كقدر لا مهرب منه ، وافترض أن الاغراب من النفس أو من الآخرين أو من العمل مسألة تقبل العلاج فى مجتمع أعدل ، وأكثر احاطة بالمعرفة ، ومن جهة أخرى ، فان الاغراب الكونى حالة دائمة • وعلى الرغم من أنها أعطت الانسان الحرية (التحرر من الخضوع لأى ضرورة أو من الكينونة العلية) ، الا أنها حكمت عليه أن يحيا فى كون لا يكترث به •

ولا تعنى هذه الكلمات مجرد نقض للمعانى المطلقة ، وانما الاستغناء عنها أيضا • وكان هذا هو الجديد فوق كل شىء آخر ، الذى لم يكتف بتحطيم الأوثان أو الأباطيل شأن كل ثورة أقدم عليها العقل ، ولكنه الادراك الذى شاع فى القرن العشرين على نحــــو لم يحدث من قبل بأن الأوثان فى تغير مستمر ، وستواصل تغيرها ، ان هذا هو ما ســـــماه ويندهام لويس بالعقلية الزمانية ، وسميناه نحن بالصيرورة أو الاحساس بالصيرورة خلال هذا الكتاب • وكما سنرى ، أن هذا الاحساس ملحوظ فى الأهمية الجديدة التى نسبت للزمان فى تفسير الكون الفزيائى ، وفى لاهوت الدفقات process theology المبنى على العلم ، وصبغ اللاهوت بوجه عام بالصبغة التاريخية ، وأخيرا فانه ملحوظ فى تشـــــتت فكرة الطبيعة البشرية الثابتة ، وظهور علم الاجتماع المعتمــد على التـــاريخ والنسبية • ويتشابه هذا العالم تشابها واهنا هو وعالم هيجل وداروين فحسب ، أو بوسعنا القول أنه نفس هذا العالم بعد البلوغ به الى الحد الأقصى « اعتمادا على أساليب جديدة فى التحرك ومن أثر الحرب الكبرى » كما كان سيقول جولسورثى وان كانت هناك أسباب أخرى أيضا ، وعلى أى حال ، لقد كان هذا التغيير بمثابة ثورة حقيقية سجلت ــ كما نستطيع أن نوجز ــ انتصار الفكرة الهيراقليطية فى التغير المتواصل • واعتبر جود هذه الحالة علامة تدهور ، ولكن المعاصرين لم يفسروها دائما على هـــذا النحو ، وهى ليست بحاجة لذلك ، ولقد انتقـــد الفيلســــوف المؤرخ كولينجوود فكرة الحضارة عند شــــبنجلر الحاليــة من مواضـــع الخلف

(١٥) المصطلحات من ابتكار F. H. Heinemann انظر الى كتابه الوجـــودية والأنظمة الحديثة ١٩٥٣ ــ وعن الاغتراب انظر ص ٣١٥ ، ٣١٦ •

ولاحظ (١٦) (١٩٢٧) أنه لا وجود « لكيان يدعى بالحضـــارة · وكل ما هناك هو ارتقاء مستمر ·· وهذا التصور القائم على (الاتجاه) ، أى تصور الصيرورة ، هو الفكرة الأساسية فى كل التاريخ » · ولربما كان فى مقدوره أن يضيف أن تصور الصيرورة لم يفهم على حقيقته فهما كاملا بكل متضمناته كمفتاح للكون ·

علينا أن نلاحظ فى النهاية التحول الهام الذى طرأ على توازن قوى الفكر بين سنة ١٩١٨ وسنة ١٩٥٠ · والنقطة الأساسية التى يجب أن تراعى ــ بطبيعـــة الحـــال ــ هى اضمحلال ألمانيا ، وبعدها فيينا ــ ولقد سميت « حضارة فايمار » التى عاد الاهتمام بها منذ سنة ١٩٦٠ « بأول حضارة حديثة حقا » ، ومن المؤكد أنها قد جمعت على نحو مدهش بين التجريب والاختراع · وقدمت منجزات مثيرة فى مجالات الأدب والفن والعمارة والدراما ، كما قامت الأكاديميات أيضا بعمل أخاذ فى كل من الجامعات والمعاهد الجديدة مثل Deusche Hochschule Fuer Politik فى برلين · وبرز « الماندارين » الألمان أى أصحاب الفضل والعلم فى كل الحركات الفكرية الرئيسية فى أعقاب الحرب ، أى فى الفلسفة وعلم النفس والتحليل النفسى والاجتماع والعلوم الطبيعية ، وظلت فيينا بالمثل مركزا فكريا هاما لفترة ما ، فلم تقتصر فيما بعد الحرب على كونها مقرا لحركة التحليل النفسى (وان كانت برلين قد أصـــبحت أهم مكانة فى هـــذه الحقبة) ولكنها ضمت أيضا حلقة فينا للمنطقيين الوضعيين ومدرســـة هامة فى نظرية الاقتصاد ·

وجاءت كارثة النازية ، وغيرت كل شىء ، وان كان هذا لم يتحقق بين عشية وضحاها · اذ كانت هناك تصـــدعات فى أجهزة فاريمار ، تكشفت الآن أكثر من انئذ ، وقامت فايمار أيضا بتغذية بعض الحركات اللاعقلانية « بالقوة » ، وبخاصة بين الشباب المتعطش للجذور ، أى الباحث عن الأصالة ــ بلغة صـــحافة الأدب فى مصر ــ والزعامة ، وشـــارك الماندارين فى انهيارهم باتباع سياسة هروبية وبتأييـــد فاتر خال من الحماسة للجمهورية الديمـــوقراطية ،ووجه النـــازى ضربة قاضـــية Coup de grace للحياة الفكرية الألمانية بافساد المدارس وخنق حرية الرأى ودفع آلاف العلماء والباحثين الممتازين الى المنفى · فأرغم الأفراد

(١٦) Walter Laqueur — Weimar تاريخ حضارى وثقافى ــ نشر بوتنـــام نيويورك ١٩٧٤ ، انظر أيضا كتاب Weimar's Culture تأليف Peter Gay ، وكتاب The Decline of the German Mandarine تأليف Fritz Finger فهى مراجـــع هامة عن فايمار ··

والمؤسسات على الهجرة أو التعرض لقطع عيشهم ، واستولى جوبلز على مدرسة برلين للسياسة ، وانتقل معهد فاربورج فى هامبورج الى لندن . وكان له دور بارز فى تاريخ الفن . ومن سخرية الأقدار أن تقوم ألمانيا ـ التى عادت مرة أخرى للنهوض سياسيا ـ بغوص عميق مناظر فى عالم الفكر . وانتهى حكم ألمانيا كقوة لها الصدارة فكريا على أوربا نهـــاية مباغتة . وتجلى هذا التوقف بصورة أوضح فى الانسانيات أكثر من العلوم ، غير أن ألمانيا فقدت علماء عديدين أيضا ، وربما كان الأهم هو أن هؤلاء العلماء كانوا من جيل الشباب ، وله دور هام فى المستقبل .

---

(١٧) R. W. Collingwood — Oswald Spengler and the Theory of Historical Cycles. ـ التراث القديم الجزء الأول ١٩٢٧ ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤ .

(★) ماندارين ، الوجهاء والأعيان وأصحاب الجاه عند الصينيين .

(٢)

الانسان الاشكال

لعلنا لم ننس أن توماس هنرى هكسلى قد أسمى سؤال الانسان « بسؤال الأسئلة » • واستمر هذا السؤال يقوم بدور محورى فى الفكر الأوربى منذ القرن الثامن عشر ، وظل فى بؤرة اهتمام فكر القرن العشرين مع اختلاف هام • وكما قال الفيلسوف الألمانى ماكس شيلر : « لقد أصبح الانسان مشكلة لنفسه الآن أكثر من أى عهد مضى فى التاريخ المكتوب (١) » • وقال الروائى الانجليزى فورستر E. M. Forster عكس ذلك ـ اذ كتب فى مقال عن النثر الانجليزى : « لقد شرع الانسان يفهم نفسه على نحو أفضل ، ويكتشف نقائضه (٢) » • ونسب فورستر هذا الفهم الأفضل الى « حركة علم النفس » ، بما فى ذلك فرويد ، واعتقد فورستر أن هذه الحركة السيكلوجية قد اعتمدت على مقدرة أعمق فى تصوير الطبيعة البشرية ، وبذلك أثرت الى حد كبير فى الفن الروائى ، وربما ظهر أن الخلاف بين النظرتين سطحيا أكثر منه حقيقيا ، ومع هذا

(١) Die Stellung des Menschen im Kosmos — Max Scheller.
(موضع الانسان فى الطبيعة) نشر بيكون ببوسطون ١٩٦٦ ص ٣ ـ قال مارتين هايدجر نفس القول سنة ١٩٢٩ : Keiner Zeit ist der Mensch So fragwuerdig geworden wie der unsrigen
فى كتاب Kant und das Problem der Metaphysik
نشر فى بون ١٩٢٩ ص ٢٠ ـ انظر ايضا An Essay on Man — Ernst Cassirer
الفصل الأول • عين شيلر أستاذا للفلسفة في جامعة كولونيا ١٩١٩ •

(٢) Two Cheers of Democracy — E. M. Forster نيويورك ١٩٥١
ص ٢٧٤ ، ٢٧٥

فان نظرة شيلر التى ذكرت أن الانسان أصبح أكثر اشكالا تمثل بصدق أكبر الاتجاه الجديد ، وبخاصة الروح الجديدة فى فكر القرن العشرين عن الانسان ٠

وليس ثمة شك فى استمرار محورية هذا السؤال بالذات ٠ فلقد تكاثرت المؤلفات التى تحدثت عن الانسان بين ١٩١٤ ومنتصف القرن تكاثرا كبيرا بأى مقياس ٠ وازدهرت الأنثروبولوجيا الفلسفية التى عرفت بأنها علم الانسان فى معرض التفرقة بينها وبين الأنثروبولوجيا الحضارية التى ازدهرت كمعرفة فكرية فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ، وأخرجت دراسات هامة لشيلر نفسه وارنست كاسيرر وآخرين ، وبعد أن وخز أوتورانك وهو من الجماعة الفرويدية الباكرة ، فى القرن العشرين « عصر علم النفس » فى التاريخ ، فانه نبه الى الاعجاب المتآنى بعلم النفس ، وبخاصة العلم الجديد للتحليل النفسى وألقيت مجموعة من المحاضرات الشهرية عن مشكلة الانسان كمحاضرات شيلر فى مدينة كولونيا فى عشرينات القرن ٠ وافتتح موسم للمحاضرات فى الجامعة العبرانية بأورشليم سنة ١٩٣٨ بمحاضرة مارتين بوبر بعنوان « ما هو الانسان ؟ » ولا ننسى محاضرات جيفورد لراينولد نيبور سنة ١٩٣٩ ٠ وعلينا أن نذكر فوق كل شىء الفيض الذى لا ينقطع من المؤلفات عن « طبيعة مصير الانسان » و « حال الانسان » و « مكانة الانسان » و « الانسان الحديث يبحث عن الروح » وما شابه ذلك ، كما علينا أن نذكر اللوحات الجديدة العديدة للانسان التى استلهمها الفنانون المعاصرون ٠

ولكن ما الذى حل بالانسان حتى يصبح اشكالا ؟ ويوحى كلام ارنست كاسيرر بوجود سبب واحد لذلك ، اذ لم تعد هناك « أية قوة محورية » كاللاهوت والميتافيزيقا والعلم ، أو أى شىء آخر قادر على القيام بدور المرجع الذى تحال اليه اختلافات وجهات النظر المحتومة فى أى حال ، كما لم يعد هناك مبدأ مقبول بصفة عامة حتى فى نطاق الميادين الخاصة بالمعرفة كعلم النفس مثلا ، وأشار هكسلى الى سبب آخر ٠ فلقد تغيرت الاجابة على سؤال الأسئلة بعد كل نتيجة جديدة تهتدى اليها المعرفة ، وبذلك ازدادت المشكلة اضطرابا ٠ وفى عصر هكسلى ، كان ما اهتدى اليه كشىء جديد هو الداروينية ، أما فى القرن العشرين فتعد حركة التحليل النفسى واحدة من الانجازات التى اهتدى اليها ٠ وفى وسعنا أن نرجع موقف الانسان الاشكال الى الحالة الجديدة للانسان أكثر من رد هذا الموقف الى فوضى التفكير فى الطبيعة البشرية ، وسنكتفى فى هذا الفصل بذكر مصطلحات قليلة عامة عن هذه الحالة ، لأننا سنذكر ما هو

أكثر عنها في الفصول التالية . وسرد مارتين بوبر العديد من أهم الأسباب التى أدت الى تصدر المشكلة الانثروبولوجية لفكر القرن العشرين ، وأول سبب هو سبب كونى ، والآخر مرتبط بعلم الاجتماع . ففى الأزمنة التى يفقد فيها الانسان تصوره التقليدى للكون - كما حدث فى العهد القريب - فانه يشعر بحالة انعدام للأمان ، وبأنه غدا شريدا ، ومن ثم يتولد عنده الشعور بأنه « اشكال » وتتعقد المشكلة عندما يصاحب تدهور المظاهر العضوية القديمة للمجتمع فقدان الانسان « لأمانه الاجتماعى » فيشعر كأنه قد قذف خارج المجتمع ، أى الى العزلة . وعبر عالم النفس فرانس الكسندر عن هذه الحالة على هذا النحو : تعد عصور التوسع الاقتصادى والرخاء التى تتحقق بفضل التنظيم الاجتماعى الناجح نسبيا « عصور انفتاح للاهتمام العلمى » . أما العصور المشابهة للحاضر (بعد سنة ١٩١٤) ، أى التى تشعر بآلام حادة نسبيا وبضيق اجتماعى ، ففيها يتركز الذهن « على مركز المتاعب ، أى الانسان نفسه (٣) » ولم ينس بوبر الاشارة الى المفارقة الجديدة « لتخلف الانسان بالمقارنة بمنجزاته » ، وازدياد قوته زيادة كبرى بفضل التكنولوجيا ، الا أنه يشعر فى الوقت نفسه بالعجز ، وتعتريه روح هدامة عندما يتناول المشكلات السياسية والاقتصادية العديدة التى تواجهه .

بطبيعة الحال ، لقد استمرت الأنماط الأقدم لتصورات الانسان صامدة الى جانب الأنماط الجديدة . ولم تكن التصورات الجديدة متساوية جميعا من حيث ما تضمنته من أشكال . ومع هذا وفى هذه الظروف من المدهش أن نرى أنه بعد أن تعرضت الصورة الكلاسيكية للضغوط منذ عهد الداروينية ، قد عادت هذه الصورة مرة أخرى مبسطة ، يعنى مصابة بالهزال ، وأن تفتقر الصور الجديدة كصورة الانسان الفرويدى ، وصورة الانسان الوجودى الى الوضوح والوثوق الذى عرف عن الصور الأقدم فى عهودها المجيدة . ومن الميسور تصوير هذا الاتجاه الاشكالى فى تصور الانسان لنفسه ، على أفضل وجه ، لو تابعنا موضوعات أو أفكار معينة عاودت الاثمار جملة مرات فى المؤلفات التى تخصصت فى هذا الموضوع . انها أفكار لا يلزم أن نراها دائما متلازمة . فليس هناك ضرورة تحتم ارتباط اليأس من الناس باليأس من المعرفة (اليأس الابستمولوجى) بالنسبية (فيما يتعلق بالطبيعة البشرية) والشعور النفسى بالخطة ، فكل فكرة من هذه الأفكار لم تنج من مواضع الخلاف ، كما سنرى .

(٣) Our Age of Unreason — Franz Alexander. فيلادلفيا ١٩٤٢ ص ٢٠ .

ويعنى اليأس الابستمولوجى ، اليأس من امكان الاهتداء الى ماهية « الانسان » . ولقد عبر الأدباء عن هذا المعنى صراحة ، وان كان هـــذا اليأس متضمنا – وهذا أقل ما يقال – فى أزمة المعرفة كما أدركهـــا فلاسفة معاصرون معينون ، وبخاصة اتباع الوضعية المنطقية وفلاســفة العلم (٤) . فالانسان بغير اسم unnameable فى رواية لصمويل بيكيت بهذا العنوان ، ويدور موضوع الرواية حول الانسان أو النفس ، أو نفس بيكيت ، التى ذهب يبحث عنها ، ولم يعثر عليها مثلما ذهب قبل ذلك للبحث عن جودو Godot أو الله ، ويبدأ بيكيت كتـــابه بالأسئلة المكانية والزمانية التى يسألها الانسان للتعرف على نفسه : أين الآن ؟ ومن الآن ، ومتى الآن ؟ . ويرد بيكيت على هذه الأسئلة : « انه أنا الذى لا أعرف عنه شيئا » . فأنا بلا اسم ، ولا وجود لضمير يدل على هويتى أيضا ، فأنا لست حتى هذا الضمير (٥) » وكان بيكيت يضع تقاسيم وتنويعات لهذه النغمة ذاتها فى رواياته وتمثيلياته منـــذ ألف كتابه ، الذى أصدره فى شبابه عن مارسيل بروست ، والواقع أن كل هذا الاتجاه يرجع الى بروست والى برجسون ، الذى عرف مشكلة الأنفس المتعددة وصـــعوبة المواءمة بينهـــا لكى تكون نفســـا واحدة . واتصف برجسون بالتفاؤل ، اذ رأى امكان المعرفة بالاعتماد على الاستبطان ، وان لم يكن من اليسير العثور على النفس الكامنة التى تدوم حتى أثنـــاء التغير ، والتى تقوم بالتوحيد بين حالات العقل الحاضر وحالاته فى الماضى فى كل عضوى ، وكان بروست أقل تفاؤلا ، فالناس لا يفهمون أنفسهم ، كما أنهم لا يفهمون الآخرين ، باستثناء لحظات نادرة مميزة ، ويرجع ذلك الى أن الشخصيات متعددة ، وتتغير بلا انقطاع ، وتتخفى وراء واجهات زائفة .

وتسلط اليأس الابستمولوجى ، وحير جيـــــلا كاملا من الكتاب الأوربيين ابتداء من بروست حتى صمويل بيكيت . وأسفر ذلك عن ظهور شكل جديد من الأدب ، عاش فيه الكتاب والشخوص والقراء سويا فى « عصر جديد من الشك » ، كما قالت ناتالى ساروت فى احدى مقالاتها النقدية ، وغدا كل من المؤلف والقارىء متيقظين للأشكال الراسخة . ويرجع هذا الحال الى حد كبير الى نمو عالم السيكلوجى ، وسخائه ، الذى

---

(٤) انظر الجزء الثالث من كتاب الفكر الأوربى الحديث . وقد أصدرته الهيئة ١٩٨٨ . ص ١٤٦ و ص ١٤٧ .

(٥) Samuel Beckett رواية Mollo ورواية Dies ورواية The Unknoweable نيويورك ١٩٥٩ ص ٥٦٢ ، نشرت الرواية الأخيرة ١٩٥٣ .

حطم كل « الموتيفات المعتادة ، والمعانى المقبولة » وخلق فى النهاية شكلا شاملا ، حتى فى علم النفس نفسه ، وترتب على هذا الوضع فقــدان الشخوص ، التى تميزت بصلابتها فى الرواية التقليدية ، والتى استمرت تتمتع بصلابة نسبية حتى فى رواية The Remembrence of Things Past « لقد فقدت كل ما تملك ٠٠ فقدت شخصيتها ٠٠ بل وغالبا ما فقدت حتى اسمها (٦) » ، لم يكن بيكيت الوحيد الذى كتب وهو يشعر باليأس ، فهناك كثيرون من أفضل الشخصيات المعروفة فى الأدب المعاصر فعــلوا الشىء نفسه أيضا (وان كانوا قد كتبوا أحيانا بطريقة كوميدية) فتحدثوا عن النفس المتلاشية والنفس المفككة والنفس الهشة ، التى لا محور لها أو النفس التى يمكن أن لا تكون موجودة : « يبدو لى أحيانا اننى لست موجودا بالفعل ٠ وكل ما هناك اننى أتخيل اننى موجود ٠ انها الأوقات التى ألاقى فيها صعوبة جمة حتى فى الاعتقاد فى حقيقتى » ٠ هكذا كانت تأملات ادوارد فى مذكراته السرية فى رواية أندريه جيد « المزيفــون ١٩٢٥ » ٠ فالانسان ينظر الى المرآة ويرى منعكسا عليها أحد الغرباء ، أو ربما عدة وجوه تسوقه الى الاضطراب : « الغريب الذى لا ينفصل عن نفسى » هكذا قال موسكاردا فى رواية لويجى بيراندللو « واحد وصفر ، ومائة ألف » ١٩٣٣ فالنفس التى تقوم بدور المخبر السرى فى تمثيلية أوجين انسكو : « ضحايا الواجب » ١٩٠٢ تصل الى شقة ما للاستفسار من سكانها الحاليين عن كيف كان الساكن السابق ينطق اســـمه ؟ ٠ فيقول الزوج انه يتهجاه Mallot، وان كان يعترف انه لم يستطع معرفة تهجيه هذا الاسم ، فيسأل المخبر سؤالا معقولا : فكيف عرفت اذن أن الاسم فيه حرف t بدلا من حرف d ، فيرد شوبير Choubert « لماذا ! ٠٠ آه أنت محق » ، « كيف عرفت ؟ كيف عرفت ؟ ٠٠ كيف عرفت ؟ ٠٠ لا أعرف كيف عرفت » ٠٠ وعلى الرغم من شعور المخبر بالفخر لأنه اتبع المنطق الأرسطى » الا أنه شعر بالحيرة أيضا ، لأنه لم يهتد قط الى ما يبحث عنــه ٠ والأمر بالمثـــل فى حالة كل « مخبرى » بيكيت (وات ومالون ومولوى) ، أو النفس المخبرة السرية عند ساروت فى روايتها (The Unknown Man) ويقول المعقب على انسكو فى تعقيبه

---

(٦) The Age of Suspicion — Nathalie Sarraute.
Essays on the Novel نيويورك ١٩٦٣ فـ ٥٥ ظهر مقال L'Etre Sarraute du soupçon لأول مرة فى مجـــلة Temps Moderne سنة ١٩٥٠ ٠

على عرض لروايته على المسرح الحديث : « ليست الشخصية موجودة • لأن الشخوص تفقد شكلها فى لا شكلية الصيرورة (٧) » •

أما النسبية ، وهى الفكرة الثانية التى سنقوم بفحصها ، فانها أقل انجاها للشك ، فهى لا تنكر وجود النفس (أو وجود نفس مشتقة على الأقل) كما أنها لا تشعر باليأس من وجودها أو تعريفهـا • ومن جهة أخرى ، فلقد طرحت فكرة النسبية قابلية النفس البشرية للتشـكيل الى ما لا نهاية ، ورأت الشخصية حصيلة مؤثرات تاريخيـة وحضارية • وهكذا فلا وجود لطبيعة بشرية مجددة ، والانسان ـ الى حد كبير ـ هو ما يصنعه الآخرون ، وتتناسب الخصائص التى يتميز بها الانسان هى والمجتمع والثقافة والبيئة • على أن الانسان اشكال ، بمعنى أنه ليس شيئا واحدا ، وتتنوع طبيعته تبعا لما يقتات ، وتتنوع قوته تبعا للزمان والمكان والثقافة ، وجاء دافع هذه الأنثروبولوجيا النسبية من ثلاثة فرقاء : الفريق الأول ـ السلوكيون والعلميون السلوكيون ، والفريق الثانى ـ الأنثروبولوجيون الحضاريون ، وآخر فريق هو الجناح اليسارى من الحركة الفرويدية ، وركزت هذه الجماعات الثلاث (كل بطريقتها المناسبة لها) على علم الاجتماع بقدر أكبر من التركيز على البيولوجيا ، أى أنها أكدت دور العنصر الاجتماعى ، الذى يتمثـل فى المقـومات المتغيرة والمتنوعة للشخصية والسـلوك • وعنـدما فعلت ذلك ، فانهـا شتتت الفكرة العريقة عن وجود طبيعة انسانية محددة ومثالية • وأصر عالم الاجتماع الفرنسى اميل دوركيم قبل ذلك بسنوات فى نقده للتعليم التقليدى أو « الكلاسيكى » على وجوب خلوه من أى شىء « كالطبيعة المثالية للانسان » التى هى واحدة دائما ، لا تتغير بتغير المكان ، ولابد من تعليم الشبيبة الحديثة المذهب المعاكس ، الذى يصر ويلح على « تعـلم التـــاريخ وعلى تعريف الجميع بأن الانسانية أبعد ما تكون عن الاتصاف بالثبات ، لأنها تتكون وتتحلل ، ثم يعاد تكوينها بلا توقف ، أى أنها بعيـــدة عن الاتصــاف بالواحدية ، لأنها أشتات ، تتنوع من أثر المكان والزمان على السواء » وهذه النظرة مضمرة فى تاريخانية القرن التاسع عشر ، كما أدرك دوركيم تمام الادراك ، ولكنه قد ذهب الآن بعيدا وراء علمـــاء الانثروبولوجيا

---

(٧) Eugene Ionesco. « ضحايا الواجب » ضمن مجموعة روايات لندن ١٩٦٢ الجزء الثانى ٢٧٤ ، ٣٠٨ •

(٨) L'évolution pédagogique en France — Emile Durkheim. فليكس الكان باريس ١٩٣٨ الجزء الثانى ص ١٩٤ •

والنفس ، ممن سنحت لهم الفرصة لمشاهدة شخصيات بعيدة الاختلاف تنتمى الى حضارات متنوعة ·

ومع هذا فان النزعة السلوكية لم تنحدر من التاريخانية ، ولكنها انحدرت مما سماه جوردون اليوت « التقليد اللوكى » (نسبة الى جون لوك) وترجع أكثر من ذلك مباشرة الى الثورة ضد علم النفس الاستبطانى ، ومحاولة امتداد عالم الانسان بحيث يشتمل على كشوف بافلوف عالم الفسيولوجى الروسى للفعل العكسى فى الحيوانات · وكما يبين من اسم السلوكية نفسها ، فانها قصرت مجالها على مراقبة السلوك ، واستغنت نهائيا عن تصورات « دينية » كالوعى ، والصفات الذهنية ، بل وحتى الغرائز ، وسلمت بوجود عقل خاو أو كيان عضوى يستجيب للمنبهات الخارجية (المعروفة باسم نماذج (S.R.) · وهكذا أصبح أهم شىء فى الشخصية الانسانية هو قدرتها على التأثر بالأحوال والظروف (والواقع أنها دائما على هذا الحال) ، أى على التبدل والتشكل والتغير من أثر البيئة ـ ربما الى ما لا نهاية ـ وبالرغم من أن من نهضوا بالنظرة السلوكية كانوا أساسا من الأمريكان والروس فان التصور العام قد اجتذب انتباها ملحوظا فى أوربا ابتداء من عشرينات القرن العشرين ، وما لبث أن شق طريقه الى الأدب الأوربى ، كما حدث فى رواية Brave New World لألدوس هكسلى ١٩٣٢ ·

وتأخر تأثير الأنثروبولوجيا قليلا ، ولكنه نهض بنفس الرسالة ، أى الاتجاه الى النسبية ، وعرض بالمعية موقف هذا العلم من «الانسان» أندريه مالرو فى رواية ألفها أثناء الحرب العالمية الثانية ، وتركزت على بحث عن الطبيعة الأساسية للانسان قامت به جماعة من المفكرين ، تجمعوا فى غابات الألزاس واللورين ، ومن بينهم عالم أجناس بشرية يدعى مولبرج ، ويطرح سؤالا على الجماعة : هل تعنى فكرة الانسان أى شىء ، ووراء المعتقدات والأساطير والتراكيب الذهنية للناس فى شتى أنحاء العالم ، هل يمكن انتقاء أية فكرة أساسية تنطبق على البشر جميعا فى شتى المواضع ، وتسرى على التاريخ فى جملته ؟ وأجاب مولبرج ذاته اجابة نسبية : « ان الانسان الأصلى مجرد أسطورة » فلم تكشف الدراسات المقارنة لحضارات التاريخ الا عن اختلافات لا ترد » (٩) · ولم

---

(٩) Les Noyers d'Altenburg. — André Malrau

نشر ١٩٤٨ ولكنه كتب خلال الحرب العالمية الثانية ـ ولقد تضمن كتاب Anti Memoirs نص ما ورد فى مؤتمر المفكرين ١٩٦٧ ·

يقبل مالرو بالذات هذه النتيجة ، ولكنها كانت تعبيرا منصفا عن الموقف الذى اتخذته الأنثروبولوجيا المعاصرة ، فما تأثر به الجيل الجديد من علماء الأنثروبولوجيا لم يكن « خامة الطبيعة البشرية » بقدر كونه قابلية البشر للتشكل وهو ما يلاحظ فى الحضارات العديدة التى تقطن الأرض • ولخص كلايد كلوشون الموقف بقوله : « ان الانثروبولوجيا تحمـــل مرآة كبيرة للانسان ، وتسوقه الى مشاهدة نفسه فى أشكال متنوعة لا نهـــاية لها » ، وفرق أشلى مونتاجو بين « الطبيعة الأولية (بالقوة) للطبيعة البشرية » ، أى ما يفترض أنه الملكات المشـــتركة بين بنى البشر » ، و « الطبيعة البشرية الثانوية » ، وقال موننتاجو : ان الطبيعة الثانوية هى « مانعرفه باسم البشرية ، وهى لا تبنى داخلنـــا ، ولكنها تتكاثر من خلالنا (١٠) •

واتهم الفرويديون الجدد ــ بعد أن هاجر عديدون منهم الى أمريكا ابان الحكم النازى ــ فرويد لتجاهله هذه النسبية الحضارية عند تقديره للانسان • ولم يكن هؤلاء الفرويديون الجدد من النسبيين المتطرفين • فلابد من الاعتراف بوجود حاجات انسانية أساسية ، حتى اذا لم يعترف بوجود طبيعة بشرية محددة ، كما افترض فرويد • غير أن اشباع هذه الحاجات ــ وهى ليست بيولوجية فقط بأى حال ــ يعتمد على طريقة تنظيم المجتمع ، وأعلن اريش فروم : « ان طبيعة الانسان وأهواءه ، ومقلقاته من نتاج الحضارة » ، وجنح الفرويديون الجدد الى الابتعاد بطريقة صريحة عن اتجاهات فرويد البيولوجية ، فلا ننسى أن فرويد نفسه ــ كما أشارت كارين هورنى وأشار اريش فروم ــ من نتاج الحضارة ، أى أن كل فروضه الشهيرة ــ كالبيولوجية والحتمية والصراع الجنسى ، والنزوع البشرى للهدم ــ تعكس اما مذاهب فلسفية راسخة من أواخر القرن التاسع عشر ، أو تعكس المجتمع المتنافس ، الذى عاش فرويد فى خضمه • وهـــكذا تختلف الشخصية الانسانية من مجتمع لآخر ، أى من القرون الوسطى الى عصر النهضة • وبعبارة أخرى فانها تعتمد الى حد كبير على عمليتى التثقف والتحضر • غير أن فروم اســـتطرد فقال : « ان الانسان لم يصنعه التاريخ وحده ، لأن التاريخ من صنع الانسان » ، ولقد حاول فروم صراحة العثور على أرض مشتركة بين الحتمية البيولوجية ، والحتمية

---

(١٠) انظر الى كتاب Mirror For Man تاليف Clyde Kluckholm ماجروهيل نيويورك ١٩٤٩ الجزء الثانى • وكتاب Anthropology M. F. Ashley — and Human Nature بوسطون ١٩٥٧ ص ٣٧ ، كانت هذه النظرة هى نفس نظرة الدراسات التى أجرتها روث بنديكت ومرجريت ميد فى ثلاثينات القرن العشرين •

الاجتماعية ، وعندما أفسح مجالا لدور الخلق الانسانى ، فانه ظن أنه قد أصبح قادرا على تفسير كيفية بناء « مجتمع سليم » ، أكثر استجابة للحاجات الانسانية من المنظمات Gesselschaft الرأسمالية التى ظهرت منذ عصر النهضة (١١) ٠

وتقبل النظرة النسبية للانسان التفسير المتفاءل أو المتشاءم ، وعلى الجملة ، فان أصحاب النظريات ، وبخاصة الأمريكان وأولئك الذين نزحوا من أوروبا الى أمريكا ، قد عقدوا على نظرية النسبية آمالا لا بأس بها لأنها توحى ـ كما ظنوا ـ بامكان التعامل مع الطبيعة البشرية ، أو تعديلها الى ما هو أفضل ٠ وتركت النظرة النسبية أثرا مختلفا للغاية عند الآخرين ، فمثلا لقد أزعجت فكرة امكان تحويل البشر الى دمى الدوس هكسلى على سبيل المثال ٠ فمنذا الذى ينسى مركز هاتشى بلندن ومركز التكييف العقلى والنفسى فى رواية Brave new World ٠ ولم ينس آخرون الاشارة الى تشابه النسبية هى والفاشية ، فاستنكر الأديب النمسوى موزيل Musil فكرة النسبية لأنها تركت الانسان الحديث بغير نظرة راسخة عن نفسه ، ان هذا على أى حال جانب من رسالة روايته الشبيهة بالألغاز والتى لم تكتمل « انسان بلا سمات » (١٩٣٠ ـ ١٩٤٢) ٠ فأولريش اللابطل عند موزيل يحاول أن يهتدى الى ماهيته فى عالم يفتقر الى المقومات التقليدية ، ولكن الابن الذى كان مرغما بمفرده على مواجهة العالم الفوضوى (ويمثل فى هذه الرواية الامبراطورية النمسوية الهنجارية قبل الحرب) ، فانه قد أصبح بكل بساطة « رجلا بلا سمات » ، أو بالأحرى فانه واحد من الناس ينظر سلبيا الى صفات بيئته أو صفات المحيطين به ، ولقد وصفت هذه السلبية وصفا حيا فى فصل عن فن العمارة فسرت فيه على أنها اسقاط للشخصية الانسانية ٠ وبعد أن عاد أولريش الى موطنه من أسفاره ، فانه أدرك مدى طموح اعادة تشكيل قصره وفقا لذوقه ، ولكنه لما كان يعانى من « التفكك ، سمة العصر الراهن » ، فانه اكتشف عجزه عن اختيار الطراز المناسب من بين العديد من الطرازات المعروضة أمامه ، التى تبدأ بطراز الآشوريين ، وتنتهى عند التكعيبيين ، ومن ثم فانه اتخذ الخطوة التالية : « أن يترك نفسه لكى تتشكل طبقا للظروف الخارجية للحياة ذاتها » ٠ وترك المشروع لأهل التجارة ، وهو

---

(١١) انظر كتاب The Neurotic Personality of our Times تاليف Haren Horney فيما يتعلق بالنظرة الفرويدية الجديدة ٠ وانظر أيضا كتاب Escape From Freedom (١٩٤١) وكتاب The Sane Society ١٩٥٥) والكتابان الأخيران لعالم النفس الفريد ادلر ٠

واثق أنهم سيحققون « كل ما هو مطلوب وفقا للتقـاليد والأهـواء والقصور الانسانى (١٢) • وأولريش « انسان منساق آخر » لدافيد ريزمان • ولقد جردته النسبية من أى نوع من « التوجيه الداخلى » ، أو « التوجيه الخاضع للتقاليد » ، وترتب على هذا الحال أنه غدا اشكالا لنفسه وللآخرين •

وانسان موزيل بلا سمات أو مقومات يوحى لنا بالفكرة التاليـة والأخيرة فى هذا الفصل • انها فكرة الحط من الذات • وليست القضية هنا هى معرفة ما ليس عليه الانسان بقدر تحديد مواضع الرضا والانتقاص التى نحكم بها على ما نراه فى الانسان ، والانسان اشكال أيضا وفقا لهذا المعنى الاخير ، لأنه يسىء الظن فى نفسه ، وفى تطلعاته ، فما استحق الملاحظة ، لم يكن مجرد نقائضه ونسبيتها ، ولكنه كان انعدام أهمية وضعه بين الأشياء ، وعجزه ووحشيته ، واندفاعه الموجب فى الشر ، فللانسان سمات أو مقومات ، ولكنها قلما تثير الاعجاب ، أو تتصف بالروح البطولية. وأدب القرن العشرين حافل بهذا النوع من التعقيب الذى سماه مالرو « موت الانسان » ، الذى جاء كحكم اجتهادى فى أعقاب ما قيـل عن « موت الاله » وسماه آخرون بالواقعية الجديدة ، وقال أحد النقاد ، انه لم يسبق فيما مضى « أن قبل الانسان مثل هذا البخس لقيمته (١٣) » •

واذا أريد تقدير هذا البخس تقديرا صحيحا ، سيكون من المفيد الى حد كبير أن نتذاكر ثانية الصورة التى حلت محلها هذه الصورة الجديدة. انها صورة الانسان العقلانى ، الذى أصيب بالهزال بشكل ملحوظ منذ عهد داروين ـ كما رأينا ـ وان كان مازال ينعم بالقـوة فى جامعـة اكسفورد ، حيث كان سيريل جود طالبا هناك فى مطلع الحرب العالميـة الاولى ، ولقد كتب جود فى سيرته عن « شدة الوثوق بالنفس » الذى كان يشعر به طلبة اكسفورد من أبناء جيله ، وعن تفاؤلهم فيما يتعلق

---

(١٢) Robert Musil ـ انسان بلا مقومات Der Mann ohne Eigen Schaften ترجمه للانجليزية Eichne Wilkins لنـدن ١٩٥٣ الجزء الأول ص ١٦ ، ١٧ ، ولقد كتب موزيل ـ وهو من الطبقة الارستقراطية الدنيا فى النمسا رسالة للدكتوراه وقدمها لجامعة برلين عن ارنست ماخ ، الذى صور الحياة على انها دفقة دينامية للصيرورة ، وقيل بحق ان كتاب انسان بلا مقومات ليس مجرد « ترجمة لروح امبراطورية » (هى الامبراطورية النمسوية الهنجارية المتداعية) ، ولكنها ترجمة لروح عصرنا كلهـا •

(١٣) Nature and the Human Civilization, Joseph Wood Krutsh. نيويورك ١٩٥٩ ص ٩٩ •

باصلاح المجتمع ، وعن ايمانهم بقدرة العقل : « فى ظنى أن اقناع الناس بالعقل أمر ميسور • وفوق كل ذلك ، فأنا أرى أنهم بمجرد اقتناعهم بالحقيقة (يعنى حقيقة القضايا التى تتحدث عنها) فانهم سيتصرفون تبعا لذلك » ، ورأى أيضا أن الشر من نتاج ظروف خاصة ، وليس من طبع الطبيعة البشرية — وهو حكم يبدو قريبا مما قاله جون ستيوارت ميل ، الذى ذكر اسمه بالتأكيد — وهذه مسألة جديرة بالملاحظة • وباختصار ، لقد توافرت لجود الشاب « فكرة امكان بلوغ البشر الكمال » ، وعندما كتب جود هذا الرأى سنة ١٩٣٣ كان متعلقا بهذه الفكرة ، ولكنه شعر الآن بالفزع لتدهورها منذ فجر الحرب العالمية بفضل علماء النفس — فى ظنه — الذين بذلوا جهدا كبيرا للحط من الانسان والهبوط به الى مرتبة الحيوان أو الآلة ، ولكن بمرور الزمان ، انحط تقدير جود للانسان أيضا ، فخلال ثلاثينات القرن ، عندما كانت أمور الانسان تسير من سيء لأسوأ ، انتهى الى الاقتناع « بحقيقة شقاوة الانسان » وربما « تعذر الخلاص من هذه الحالة » وقال بالفعل سنة ١٩٣٩ : ان العدو الحقيقى للانسان كامن فى داخله ، أنه يتغذى من قوة أهوائه وشهواته التى لا ضابط لها ولا رابط (١٤) » •

ويعكس فقدان الايمان عند جود على وجه الدقة — رغم تأخره بعض الشيء — التقارير التى وردت عن الانسان فى فكر علم النفس والدين ، وفى الأدب والفن أيضا • وأعتقد جوردون أولبورت Allport « أن علم النفس الحديث قد نمق صورة الانسان » الى حد تهديد الديموقراطية نفسها • ولربما أنكر السلوكيون من أنصار واطسون انكارا شديدا صحة هذا الزعم • ولكن مما هو جدير بالأهمية أن فرويد والفريق الرئيسى من الفرويديين كانوا ينكرون هذا الرأى ، اذ رأى فرويد ، الذى أصبح على حد قول الأديب الألمانى توماس مان « حركة عالمية » بين الحربين العالميتين ، رأى فى نفسه واقعيا يحطم أوهام الانسان التى نسجها حول نفسه • ولقد سبق أن حطم كوبرنيك وهم الكونيات وتوهم الانسان أنه فى مركز الكون ، وحطم داروين وهم البيولوجيا بأن الانسان مختلف أساسا عن الحيوانات وأسمى منها ، وأخيرا وجه التحليل النفسى ضربة قاضية « يحتمل أن تكون أشد ايلاما » مفادها أن الانسان ليس حتى سيدا فى بيته ، وعدم قيام الذات (العقل) — كما زعم عموما — بتوجيه الارادة وكل أفعال العقل •

(١٤) انظر Under the Fifth Rib — C. E. M. Joad
نيويورك ١٩٣٣ ص ٨ ، ٩ • والى كتاب Guide to Modern Wickedness
فيبر وفيبر لندن ١٩٣٩ — مقدمة ومقال عن الشر من ص ٣٨ — ٥٧ •

علينا أن لا ننسى أن فرويد كان أيضا من « العقلانيين السابقين لفرويد » ، أى من الذين رأوا امكان ظهور علم للانسان ، وامكان البرء من المرض النفسى · وعلى العموم يتعذر القول بأن تشريح فرويد للشخصية الذهنية ، كان مجاملا للانسان ، كما أنه لم يتوقع أن يحقق العلاج السعادة ، لقد ركز على المقومات الغريزية للانسان ، وعلى الرغم من أن فرويد قد عدل موقفه من طبيعة الغرائز جملة مرات ، الا أنه اعتبرها دائما أساسية ، كما يتبين من حالات الصراع · واتجه فى نهاية المطاف الى رؤية الحياة على طريقة انبادوقليس أيام الاغريق ، أى صراعا أبديا بين غريزتى ايروس وثاناتوس ، أو بين الحب والموت · ويتجلى الموت فى النزعة التدميرية الموجهة لنفس صاحبها وللآخرين · ولم يكن فرويد عدوانيا أو دمويا فى نظرته لقدرة العقل على وقف العدوان ، وفرملة النفس الفردية دائما فى مجالى النفس الفردية والمجتمع على السواء · وكتب فرويد : « ان المجتمع المتحضر مهدد على الدوام بالتفكك من أثر العداء الأزلى لكل واحد من الناس للآخر ·· فأهواء المصلحة أقوى من المصالح الخاضعة للعقل (١٥) » · وكان فرويد قادرا حقا على التحدث بلغة المتفاءل ، عندما وضع الذات فوق الأنا (Id) ، بل وعند كلامه عن المستقبل المحتمل ، وما سيحققه من « أولوية للفكر » · ولكن لطالما نقلت لغة فرويد الانطباع المعاكس عن « ذات مسكينة » ضعيفة مغلوبة على أمرها — من وجهة النظر الدينامية — وبخاصة عندما تقع فى حرب هى والأنا والذات العليا والواقع نفسه ، وكثيرا ما تستسلم وتتنازل عن دورها · اذ كان العقل عند فرويد — كما كان عند أفلاطون — مماثلا لراكب الجواد ، ولكن الراكب عند فرويد بعيد عن الاتصاف بالحزم فى قيادته · وكثيرا ما كان يتلقى الأوامر من الجواد المركوب القوى ، ويرغم على توجيهه الى الناحية التى يرغب الاتجاه اليها · لا يخفى أن « الأنا » هى التى تمثل الجواد ، وقد وصفها فرويد بأنها وعاء كبير للطاقة الغريزية « انها فوضى أو مرجل مضطرم هائج » و « باللغة الدارجة انها تمثل الأهواء غير المستأنسة ·· » · البدائية واللاعقلانية التى تبحث عن منفذ للانطلاق · ومنذا الذى يشك فى ذلك ، فالانسان لا يزيد عن نصف حيوان · وما هو أوهى من ذلك ، انه حيوان عليل لا يرغب البرء من

---

(١٥) Freud « الحضارة ومساوىء فحواها » ١٩٥٠ ترجمة Joan Riviere لندن ١٩٣٠ ص ٨٦ · انظر مقال فرويد (أحد صعوبات التحليل النفسى) ١٩١٧ فيما يتعلق بالمقارنة بينه وبين كوبرنيك وداروين الظر الى كتاب « محاضرات تمهيدية جديدة للتحليل النفسى » ١٩٣٧ عن « الذات المسكينة » ·

علته ـ ويقوم بدور مخفف هذه الصورة البيولوجية السيكلوجية نوعا المحلل فى مذهب فرويد ، لأنه قادر على تقديم العون لزبائنه حتى يفهموا ما خفى من نفوسهم ، وبذلك يكتسبون قدرا من الأمانة والتبصر والحكمة ، والانسان عند فرويد قادر أيضا على بناء حضارات عظيمة ، وان كان لا يقدم على ذلك الا فى معرض حمايته لنفسه فحسب ، وعلى حساب السعادة ، ويعتمد فى هذه الناحية على التسامى ونبذ أقوى غرائزه ، وبوجه عام ، يصعب وصف الصورة الفرويدية بالبطولة أو العقلانية ، وأصاب فرويد عندما ظن أنه سدد لطمة قوية الى نرجسية الانسان ، وكانت لطمته أقوى من اللطمات التى وجهها كوبرنيك وداروين ٠

ووضح الحط من النفس بالمثل فى الفكر الدينى المعاصر ٠ اذ قال اريش فروم أن فرويد قد جاء برواية ذات صبغة علمانية لتصوير الخطيئة الأزلية ، ولا جدال أن فرويد لم يرها كخطيئة بلغة الأخلاق التقليدية ، ومع هذا فقد أدرك وجود اثم كامن فى الطبيعة البشرية يتمثل فى نزعة سفاح القربى ونزعة القتل عند الانسان على سبيل المثال ٠ والايمان بالخطيئة الأزلية فى صميم اللاهوت الجديد ، الذى يسمى أحيانا الأورثوذكسية الجديدة ، أو الواقعية المسيحية ٠ وقد بزغت خلال الحرب العالمية الأولى ، وعاصرت الحركة الفرويدية ، وهاجم زعماؤها اللاهوت الليبرالى ، أو المتجه اتجاها عصريا ، وبخاصة ما قاله عن « الايمان الكامن(١٦) » ، كما سماه اميل برونر Brunner ، وتنحدر فكرة « الايمان الكامن » من المثالية الجرمانية ، وسبق أن دعا اليها شلايرماخر وريتشل بين آخرين ، وترى أن الله كامن فى الموجودات ، وبذلك أقام المذهب اتصالا بين الله والطبيعة والانسان ، وهكذا يكون قد نفخ فى الانسان ، وعلمه كيف يفكر فى نفسه كشبه اله ، عقلانى وخير بالقوة ، قادر على انقاذ نفسه ٠ ويصح ما أدركه يسوع (بالقوة) كما قال واحد من اللاهوتيين العصريين أولا عن كل البشر : « فالانسان الحق (أو النفس العليا) مقدس وأبدى ومتكامل مع الوجود الالهى ـ وثانيا ـ تتحقق هذه البشرية الالهية بالتدرج وانما بكل ثقة ، وتتجلى على المستوى الفزيائى (١٧) » ٠ ومما له دلالة أن هذا « العصرى » ذاته ، كان يغنى

---

(١٦) انظر فيما بعد صفحة ٤٩ عن immanentism أو immanence Faith

(١٧) R. J. Campbell فى كتاب The New Theology ماكميلان نيويورك ١٩٠٧ ص ١٠٧ ٠ استشهد بها W. M. Horton فى كتاب Contemporary English Theory. نيويورك ١٩٣٦. ص ٣٤ ٠ فيما يتعلق بكامبل القس فى كنيسة City Temple بلندن انظر فيما بعد ص ٤٩ ٠

نغمة مختلفة سنة ١٩١٦ ٠ اذ ركز آنئذ على الخطيئة والشر ٠ وفى الحق ، لقد فتحت الحرب أعين كثيرين من رجال اللاهوت على « حقائق » الطبيعة البشرية ٠ ولربما ساعدت هذه الحقائق أيضا على توكيد آراء فرويد ، وتعميقها ، أى ما قاله عن الغرائز العدوانية وغرائز الموت ٠ وابان الحرب كان كارل بارت متشابها مع صاحب الغبطة الانبا كامبل قد تعلق بالروح العصرية ، وعكف على قراءة لوتر وكالفان والقديس بولس المرة تلو الاخرى ، وقرأ أيضا سورين كيركجورد ، ونزع بارت الى الدعوة الى عدم وجود تواصل راديكالى بين الله والانسان ، أو أية ازدواجية بينهما ـ فالانسان غارق فى الخطيئة من اثر السقطة ، ويحيا تحت حكم الله ، وكتب بارت فى تعليقه على رسائل الى الرومان ١٩١٨ : ان البشر الذين يقطنون عالم الموت هذا « هم أهل الخطيئة ، انها الخطيئة التى نعرف بها الانسان كما نعرفه ، لأننا لا نعرف أى بشر بلا خطايا ، والخطيئة قوة ٠٠ قوة ذات سيادة ، تعتمد عليها فى السيطرة على البشر » ٠ وكتب اميل برونر بنفس القدر من التأثير : « الشر يسكن فى مركز ارادة الانسان نفسه ٠٠ ان شيئا ما قد حدث ، ولم يعد فى مقدورنا السيطرة عليه (اقتراف الخطيئة الأزلية) ، ويفوق الخراب مقدرتنا على اصلاحه » (١٨) ٠ والانسان عند بارت عاجز ، ولا أمل عنده . ويتساوى عجزه عن انقاذ نفسه مع عجز فرويد عن انقاذه ، فالله وحده ، قادر على انقاذ الانسان بما يوحى به ، وبنعمه ، مثلما يقوم عالم النفس فى مذهب فرويد بدور المصلح ، أو بدور قس الاعتراف ٠

ورفض الفيلسوف الكاثوليكى جاك ماريتان ما قاله بارت عن « تحول الانسان الى عدم فى حضرة الاله » ، وعلى العموم لقد اتسمت توكيدات بولس أو أغسطين بقوتها فى البروتستانتية المعاصرة أكثر منها فى الكاثوليكية ٠ وحرص الأتباع الجدد لتوما الاكوينى بوجه خاص على المحافظة على تشبيه الاكوينى الوجود أو الكينونة الجامعة بالله ، وبذلك لا تظهر مثل هذه الفجوة الكبيرة بين الانسان والله ٠ وبالرغم من شدة تأكيد الفكر الكاثوليكى لوجود الشر فى كل موضع من العالم ، وعلى خطيئة المذهب الانجليكانى (اذ رأى ماريتان أن زهو الانسان بالعقل هو

---

(١٨) Karl Barth ـ رسائل رومانية ترجمة Edwyn Hoskns اكسفورد ١٩٣٣ ص ١٦٧ ، والى كتاب The Theology of Crisis نيويورك ١٩٣٠ ص ٥٣ ، ٥٤ ٠ كان برونر ـ الذى عمل أستاذا للاهوت لبعض الوقت فى جامعة زيورخ أقل تطرفا فى نظرته للخطيئة واللاهوت الطبيعى من بارت ٠ وكان بارت واعظا ولاهوتيا وشغل كرسى اللاهوت فى ثلاث جامعات ألمانية قبل أن يقصيه النازى من ألمانيا ٠

سبب كل بلايا الحياة الحديثة كالعلمـــانية والمذهب المادى البورجوازى والماركسية) والقوى الشيطانية التى تعمل من خلال الانسان • وكانت الحركة النازية هى التى خطرت ببال المبجل صاحب الغبطة ألواز ماجر عميد كلية اللاهوت فى جامعة سالزبورج عندما كتب ســـنة ١٩٤٦ : « أننا بلغة اللاهوت قد نقول : ان عواقب الخطيئة الأزلية ليست فى ذاتها شيطانية • انها انسانية ، ولكنها من المداخل والمنافذ التى تنفذ منهـــا الشياطين (١٩) » ، ان هذه « الروح الأبليسية » ، كما تسمى أحيانا ، وهذا التركيز على الابليسية ، أو الاستعاضة عنها بالطبيعة البشرية ، ربما كانت أوضح فى الأدب الكاثوليكى ، منها فى الفلسفة الكاثوليكية » أو اللاهوت الكاثوليكى • وروايات جورج برنانوس (كرواية Sous le soleil de Satan ١٩٢٦ مثـلا) وروايات فرانسوا مورياك وجراهام جرين حافلة بالروح الابليسية •

وفى الواقع أن الأدب الخلاق والفن الخلاق قد سجلا على نحو أفضل التقدير المتدنى الجديد للانسان ، لا من ناحية اللاعقلانية أو المرض أو الشراهة ، أى المساوىء التى تعد متوطنة فى طبيعته ، وانما أيضا من ناحية وضعه اللابطولى بالضرورة • وهذه حقيقة معروفة ، وتكفى أمثلة قليلة لاثباتها ، ومن ناحية تصوير الشر الانسانى ، لربما بدا من الغريب فى الحق أن لا يتسلط على الكتاب والفنانين موضوع انسانية الانســان أو لا انسانيته فى النظر الى الانسان الآخر فى حقبــة الحروب الكبرى ومعسكرات الاعتقـــال ، وهـــذا هو جوهر رواية وليم جولدبرج The Condemned of Altona (١٩٥٩) ، وحاول جولدبرج أن يكتشف ما الذى يشبه الانسان عندما ينتزع منه رداء الحضارة فأجرى احــدى التجارب ، واخترع موضوع حادث ارتطام طائرة ، وأســقط نفرا من الانجليز من تلاميذ المدارس على جزيرة قاحلة غير مأهولة ، وراقب ما يحدث لهم : لقد ارتدوا جميعا ـ باستثناء قلائل من الغلمان ـ الى الهمجية ولم يتحولوا الى همج نبلاء (فيها سخرية من روسو) وانما الى همج غلاظ القلوب ، ولاعقلانيين ، ونفس كل واحد منهم عن روح التدمير الكامنة فيه بالعدوان على الآخرين ، ولم يتركز موضوع احدى تمثيليات سارتر على الحرية ، التى بدت واضحة فى مؤلفاته الوجودية ، ولكنه دار حول القدرية ، فالانسان محكوم عليـه بحكم طبيعتـــه أن يقترف الشر •

---

(١٩) Satan.. نشر Sheed and Ward نيويورك ١٩٥٢ ص ٤٨٩ • ويتالف هذا الكتاب من مقالات ألفها علماء كاثوليك من أوربا • واسم مقال Alois Mager هو Satan in our Days

وما خطر ببال سارتر آنئذ هو الروح الاجرامية فى القرن العشرين ، من هو المسئول عنها فى نهاية المطاف ؟ ، وتجىء الاجابة صادرة من صوت البطل فرانس فون جيرلاخ ، وتسمع من شريط تسجيل يدار بعد وفاته : « ما كان من المستبعد أن يكون عهدنا عهدا طيبا ، لولا أن الانسان منذ أمد لا يذكره قد خضع لرقابة عدو قاس ، أقسم على القضاء عليه ، أى على الوحش الأصلع الشرير آكل لحوم البشر ، انه بمعنى أصح الانسان بالذات » ، وضرب فون جيرلاخ الــذى ينتمى الى النــازية (وجزار سمولنسك) الوحش ، عندما رآه على مرأى من عيون جيرانه ، وألقى به على الأرض من قبيل الدفاع عن النفس ، ثم اكتشف فيما بعد أن الوحش مازال يحيا بداخله ، وبدأ يشعر بالذنب وبالجرم : « ان الانسان قد مات » ، وأنا شاهد على ذلك (٢٠) » ٠

واختار المصور الانجليزى فرنسيس بيكون (وهو من فنانى القرن العشرين) هذه الفكرة موضوعا للوحاته ٠ ومن سخريات الأقدار ، أن يكون المصور واحدا من الذرية المتأخرة للفيلسوف فرنسيس بيكون من عهد اليزابث العظيم ، ولقد سبق أن كشف التعبيريون بالفعل عن الطبيعة البشرية البدائية ، التى كانت تتسم غالبا بعنف مظهرها ، وافتقارها الى الضوابط ، واستحضر السيرياليون فى عشرينات القرن العشرين صورا مثيرة للتقزز منتزعة من العقل الباطن ، بينما كانوا يتظاهرون «رسميا» بأنهم من المتفاءلين (كما يبين من منشورات بريتون المتعاقبة ، التى ربطت بين الحركة الرومانتيكية والشيوعية وتحدثت عن « تحرر الانسان ») ٠ واتبعت الكوابيس فى لوحات بيكون (كالشخصيات الصارخة المحبوسة فى صناديق شفافة ، ودراسة عمليات الصلب والمذابح والأجنة) هــذا الاتجاه العام ، ولكنها كانت قطعا متفاءلة ٠ فلقد صور بيكون مثلا فى احدى لوحاته ١٩٤٦ جزارا متوحشا تحت مظلة (لوحة رقم ٥) وهو يعبر عن مشاعر الفزع ، والمراد منا هنا أن نشاهد الوحشية والشر والهــلع جميعا الذى استطاع أن يحدثه الانسان فى أى عهد ، وليس مجرد أهوال حرب معينة ٠

ويتمثل الانسان الضحية لنا فى صــــورة أكبر فى أدب القرن العشرين وفنه ، من الانسان الشرير ، وهذه هى الصورة التى تسقط على أفضل وجه الروح الجديدة للحط من النفس (أى النفس موضــــع

---

(٢٠) Sartre فى كتاب Les Séquestrés d'Altona نهاية الفصل الخامس وانظر أيضا الفصل الثانى ٠

الازدراء ، والمتشنجة ، التى لا تســـاوى شيئا أساسا ، الدارجة ، والعاجزة فى وجه الظروف التى تزيد عن الظروف الاعتيادية de trop المفتقرة الى كل من المصداقية أو القامة) ، أو اللابطل بكل اختصار ·
وتحضرنا فى هذا المقام رواية جيمس جويس « مســـتر بلوم » الفقير الضئيل حسن الطوية ، وكذلك شخصية « ك » عنـــد فرانس كافكا وروكينتان عند جان بول سارتر ، وشخصيات كثيرة أخرى ، ويعلن عن محاكمة «ك» لجريمة لم يعلن عن هويتها ، ويحاول ك الاهتداء الى العدالة ، ويعجز عن العثور عليها ، وينتهى الأمر بالقضاء عليه مقابل محاولته ، ومرة أخرى فى رواية التحول ، يستيقظ انسان ما فى صباح يوم من الأيام بعد أن أمضى الليل منزعجا من أثر أحلام غير مريحة ، ليلفى نفسه قد تحول الى حشرة ضخمة ، ويزحف حول الحجرة : « انه سرير انسان عادى ، وان كان صغيرا للغاية » ، ولكنه لا ينهض أبدا ، وتزداد حركاته قصورا حتى موته ، وأيا كان هذا الشخص ، فان جريجور سامسا عند كافكا ، قد مثل صورة شفافة للانسان الحديث الدائم الانكماش · لقد كان هـــذا نوع الصور التى عرضها سارتر فى ثلاثينات القرن العشرين · ففى Nausea ١٩٣٧ يزور انطوان روكنتان اللابطل عند ســـارتر متحف بوفيل ، وهناك يشاهد صور صفوة أبناء البلد فى القرن التاسع عشر ، ويدون فى مذكراته ما يلى : « بغير أى تحفظ عقلى ، فاننى معجب بحكم هذا الرجل » بأن كل هؤلاء المواطنين المحترسين يفهمون كل شىء كحقوقهم وواجباتهم ، حتى ما سيحل بهم بعد موتهم ، ومن ثم فانهم يتصرفون بكل ثقة ، ولكن بالطبع كان كل هذا اللغو وهما ، مثلما أوضح قبل ذلك : « للانسان الذى علم نفسه بنفسه » وكان يتحدث معه فى مقهى المدينة ، وتشابه هذا الرجل مع الناس المرسومين فى اللوحات · اذ كان هـــذا الشخص الأخير من الانسانيين ، الذين يؤمنون بالانسان ، وان كان لا يؤمن بالله ، أى يؤمن بشجاعته وانسانيته ، وبالانسانية كهـــدف ، ويقول روكنتان : ليس الأمر هكذا ، فكل ما يعرفه الانســـان هو أنه موجود ، وأن العالم موجود ولكن لغير سبب ، وكتب وهو يتأمل حالة الانسان : « لقد كنا كوما من الكائنات الحية ، .ولم يكن لدينا أوهى سبب لأن نكون هناك ··· وأنا ــ ناعم ضعيف مبتذل ومقرف أحتال بأفكار قاتمة ·· وأنا أيضا كنت على الطريق » حقا ان الانسان حر ولكن الحرية التى ظن أنه شعر بها كانت « أقرب شبها بالموت (٢١) » ، كفى هـــذا

(٢١) Sartre — (La Nausée) الغثيان ، ترجمة Lloyd Alexander لنـــدن ١٩٤٩ ص ١١٤ ــ ١٢٣ ، ١٥١ ، ١٦٥ ، ١٧٢ ــ ١٧٣ ·

بالنسبة لحكم الانسان ، فهو بكل بساطة الانسان de trop أو بمعنى أصبح شيء أكثر من الانسان ·

وفي فن الرسام المثال السويسرى البرتو جياكوميتي ، لم يكن المعنى الأسمى هو شعور الانسان بقدرته على الاختيار ، بقدر كونه الشعور بابتعاد الانسان ، ووحدته ، وشعوره بالهلع ، هنا أيضا لا يلزم أن تتوافق شروح الفنان الشفهية لأهدافه بالضرورة هي وما يعتقد أننا نراه في عمله الفني · وكان جياكوميتي بالذات مجربا كثير الاهتمام بمشكلات المكان ، ومنظر الأشياء كما تبدو للعين الانسانية أو للخيال ، أو الذاكرة ، والمسافة التي تفصل بيننا وبين الأشياء في مختلف الحالات ، غير أن ما كان يعنيه أكثر من ذلك هو كيف نقدر أعمالا مثل « المرأة التي أضاعت حياتها سدى » ، واللوحة التي كثيرا ما ظهرت في مستنسخات « ميدان المدينة » أو « ساحة المدينة » وفيها يتعاقب مرور الشخصيات ، الواحدة تلو الأخرى دون أن تنبس ببنت شفة ، ولوحة أخرى هي ، يدان تمسكان بالفراغ · ومن المعروف أن جياكوميتي قد اتصل بعض الوقت بالسيرياليين ، وأنه كان صديقا لسارتر · ومهما كانت دلالات ذلك فان ما يهمنا هو أن الكثير من الأعمال الفنية لجياكوميتي تعرض صورة النفس الهلوع التي لا تكف عن الشعور بالخوف من الفراغ (لوحة رقم ٦) ١٩٣٤ ــ ١٩٣٥ مما زاد من تقلص حجمها ، وخفة سرعتها ، وقال جياكوميتي بعد أن رسم لوحة تضم شخوصا دقيقة سنة ١٩٤٥ ، أنه ما أن بدأ يرسم من الذاكرة ، مرة أخرى ، حتى انتابه « الفزع من التماثيل وقد رأى حجمها يزداد انكماشا وتقلصا ، فاختفت الرأس ولم تعد السحنة تمثل أكثر من نتفة من الحقيقة الا بعد أن تضاءل حجمها (٢٢) » · ويبرز معنى الانسان الضحية ربما بوضوح أكثر في بعض جوانب من الأعمال الفنية التشخيصية عند اثنين من الفنانين الانجليز · واللوحة الأولى التي سنذكرها مثالا هي Roman Actors (١٩٣٤ ــ لوحة رقم ٧) لويندهام لويس الذى ابتدع أسلوبا في التصوير يعرف بال Vorticism ويصور أشكالا انسانية ، اتخذت مظهر الآلة ، وتعد نماذج ممثلة للحضارة التي يسوقها الانسان الآلي أو « الروبوت » على حد قول لويس ، وثمة تباين حاد بين صورة الانسان الروبوت والصورة البروميثية التي ازدادت شعبيتها ابتداء من عهد الفيلسوف فرنسيس بيكون (القرن السابع عشر) للانسان الذى يسيطر على الطبيعة ،

(٢٢) جاء الاستشهاد بها في كتاب Alberto Gicometti مقدمة لـ Peter Selz ميويورك ١٩٦٥ ص ٤٧ ·

واللوحة الثانية التى اخترناها اسمها .

Seated Woman with Arms Extended

(١٩٥٣ ـ ١٩٥٧) لوحة رقم ٨ . وهى من ابداع النحات الأقرب الى الشباب كنيث ارميتاج ، الذى استرعت أعماله الفنية انتباه الجماهير حوالى منتصف القرن . وتمثل اللوحة شخصية انسانية عاجزة بغير خفاء ، أى انسان أقرب الى شكل البقة ولكن أعضاء جسمه متصلبة بعيدة عن المرونة ، عاجزة عن السيطرة على بيئتها ، ولقد قورنت هذه اللوحة بصورة البقة العاجزة كما رسمها كافكا فى روايته « التحول » .

لم تقدر المعانى التى عرضت فى هذا الفصل (كالياس الابستمولوجى ، والنسبية والحط من النفس) على الاحاطة بكل ما قيل عن الانسان خلال هذه الحقبة ، وحارب الوجوديون وعلماء النفس المختصين بالشخصية والفرويديون أيضا لشد أزر الذات أو العلو عليها فى حركة مضادة للحتمية البيولوجية ، أو الأفعال الشرطية ، عند السلوكيين ، وابان ثلاثينات القرن العشرين ، وخلال فترة المقاومة (ضد ألمانيا أثناء الحرب العالمية الثانية) اتجه كتاب كثيرون بالمثل الى تأكيد دور « الالتزام » و « التمرد » ، واتجهوا ـ كما فعل أندريه مالرو ـ الى تعريف الانسان « بأنه خلاصة أفعاله ، أى ما فعل ، وما بوسعه أن يفعل » ، وأوديسا مارلو فى هذه الناحية عظيمة الأهمية ، ان لم نعتبرها نموذجا لهذا النوع من الأعمال . فبعد أن سلط الأضواء على « موت الانسان فى كتاب La tentation de l'occident ١٩٢٦ ، اتجه فيما بعد الى الحديث عن « القوة الكامنة ، والمجدالكامن وراء كينونة الانسان » ، وثورة الانسان ضد الأقدار فى عالم الفن ، وفى الناحية العملية معا .

وشددت الوجودية على حرية الانسان ، ووضعتها فوق كل المعانى الأخرى ، فاعتمادا عليها ستتسنى له معرفة نفسه ، وعقب فلاسفة الحركة : مارتين هايدجر وسارتر وجابرييل مارسيل جميعا على فقدان الانسان الاحساس « بالوجود » فى الأزمنة الحديثة ، غير أن الانسان عبارة عن كينونة أو Dasein . ومع هذا فان الكينونة ، كما فهمها الوجوديون لم تكن معنى ثابتا ولكنها معنى دينامى ، فينبغى أنلا يفهم الانسان بلغة الجواهر الساكنة ، أو على أنه من الميسور أن يرد الى قوانين علية تنطبق على الطبيعة برمتها (المذهب الوضعى) ، أو ككائن يمكن ادراجه تحت تصورات كلية (المثالية) . وهكذا يكون ما يعنيه تصور الانسان كوجود فى الواقع هو تصوره كامكانات أو صيرورة ، والمعنى الحرفى لأن « توجد » هو أن تبرز وتبزغ وتختار وتعلو على القوى المؤثرة فيك ، لا أن تكون مربوطا ربطا تاما بالماضى . فالوجود يشير الى المستقبل .

وكما قال لودفيج بينز فانجر وهو واحد من مؤسسى السيكولوجية الوجودية : لا يتعين أن يكون عالم الأشياء Umwelt ، أى الدوافع البيولوجية والقوانين الطبيعية التى يتوافق معها الانســـان ، لا يتعين السماح لهذا العالم بالسيطرة على عالم الانسان الخاص Eigenwelt أو الوعى بالنفس والعقل و « الروح » ، وعندما يتحدث الوجودى عن الانسان فان ما يقصده دائما هو الانسان الفرد والنفس الفردية ، وليس das Man ، أو الانســـان الذى لا يزيد عن جزء من الكتــلة البشرية والمفتقر الى التفرد والأصالة والقدرة على الاختيار ورفع Eigenwelt الى الصدارة فى حياته ، ووصف بينز فانجر هذه الحالة باختيار الوجود ، وكانت هى المشكلة التى واجهت فرويد كما رأى بينز فانجر ، اذ رأى فرويد الانسان كطبيعة Homo natura ، أى قادر على تفسير أفعـــاله كآليات ودوافع وقوانين . ولقد اعترض بينز فانجر على هذه الســلبية المزعومة فى مذهب فرويد ، ووضع أنثروبولوجية أخرى فى مقابل فكرة انسان homo natura ، « أى العلم الطبيعى الحق أو الفكرة البيولوجية النفيسة كما دعاها فرويد ، الذى اعتبر كل التقلبات أو التغيرات تتخذ نفس المظهر الأساسى للغريزة نفسها وبذلك تصـــبح عاملا دائم الحضور وفعالا لا يسمح بأى تغير حق » ، أما الوجود كما تخيلته أنثروبولوجية بينز فانجر فانه يسمح بامكان حدوث « التحول الحق » ، بعكس فرويد الذى لم يعرض أكثر من « جذع » الكل واحتاجت فكرته عن الطبيعـــة الغريزية للانسان الى « انماء » ، ومن المثير للاهتمام ، أن لا يربط بينز فانجر بين سيكلوجية الوجودية ــ بقدر كبير ــ وبين فرويد (الذى اعترف بأنه تعلم منه الكثير ، مثلما اعترف بفضل هردر وجوته ودلتاى ، الذى عرفه أن الانسان لا يفهم الا من تاريخه ، غنى عن القول أن التاريخ لم يدل عند بينز فانجر على الحتمية ، ولكنه دل على قدرة الانسان الخلاقة ، كما عبرت عن نفسها فى العلم والفن والأخلاق والدين (٢٣) .

---

(٢٣) انظر بوجه خاص المقالين كتبهما Bins Wanger بعنوان
Freud's Conception of Man in the light of Anthropology
(خطاب فى ذكرى العيد الثمانين لمولد فرويد) وعنوان المقال الآخر :
Freud and the Magna Charta of Clinical Psychiatry
وأعيد طبع المقالين فى كتاب Being in the World ـ صفحات مختارة للودفيج بينز فانجر ترجمة Jacob Needleman نيويورك ١٩٦٣ ــ كان فرويد يتراســـل هو وبينز فانجر . ولكنه وصفه بأنه محافظ كما وصف تحليله الوجودى « بأنه حركة رجعية تعيدنا الى فكر الروح » .

وتأثر أورتيجا أى جاسيت بالمثل بدلتاى ، واستعمل أيضا لغة وجودية للتعبير عن تصوره للانسان فقال : « ان الانسان ليس له طبيعة ، وما عنده هو التاريخ » • فلا العلم ولا المثالية بقادرين على اكتشاف طبيعة الانسان ، لأن الانسان أكثر من جسد وروح ، وكلاهما معنيان ساكنان ، وليس الانسان « كيانا جاهزا » ، ولكنه كيان يقبل التشكل الى ما لا نهاية ، فلما كان الانسان يملك الحرية ، لذا ففى مقدوره أن يحدد ماذا يريد أن يكون ، وكان أورتيجا يعتز بهذه القدرة التشكيلية عند الانسان ، وقال أنها تتكشف بالتاريخ (٢٤) » ، وكثيرا ما تحدث البير كامى على نفس النحو ، وطرق المعنى نفسه ، وان كان قد ادعى أنه ليس وجوديا (لأنه اعتبر الوجودية كما تمثلت لسورين كيركجورد تتطلب « قفزة » الى الايمان الدينى ـ كما ظن كامى ـ وهذا يعنى الاستغناء عن العقل) ، وكان كامى قادرا على القول بعد الحرب العالمية الثانية « اننى متفاءل فيما يتعلق بالانسان » ، ووضع كامى ـ مثلما فعل مالرو ـ نظرة أكثر ايجابية عن الانسان • ولربما حدث هذا أثناء اشتراكه فى المقاومة الشعبية ، أو لعله بسببها ، ونبذ كامى الجدل الهيجلى الماركسى للتاريخ ، واعتقد أنه حول الانسان الى دمية • والانسان حر ، ولا تسيره أية دفقة حيوية محتومة • فهو قادر على اختيار تحدى السخف absurd ومحاربة الظلم الاجتماعى حيثما اكتشفه • وهكذا فهناك أبطال ، كما أن هناك لا أبطال فى أعمال كامى ـ كالغازى والمتمرد والطبيب الطيب القلب ، الذى يحارب الطاعون ، وهناك أيضا وبحق لمحة من الخاصة البطولية للانسان واضحة فى الكثير من الفكر الوجودي والأدب الوجودى •

غير أنها بطولة توصف بالحلاوة والمرارة معا ، اذ كان الأبطال ، الذين يظهرون فى هذه الأعمال ، من أسخف الأبطال ، فهم يعرفون أنهم يحيون فى عالم سخيف ويعرفون أنهم اشكال ، وأن العالم اشكال ، فقد يكون كل شيء حرا فى العالم ، ولكن وقبل أن يجهر كامى بهذا القول فانه سبق أن قال مقارنا موقفه بالموقف المسيحى ، « أنه متشاءم فيما يتعلق بالمصير الانسانى (٢٥) » ، وكان سارتر ـ وكان منافسا لكامى فى بعض

---

(٢٤) انظر الى مقال Ortega الشهير عن التاريخ كمذهب فى كتاب الفلسفة والتاريخ (مقالات مقدمة الى ارنست كاسيرر) جمع R. Klibansky اكسفورد ١٩٣٦ •

(٢٥) Albert Camus « شذرات من بيان ألقى فى دير دومينيكى فى Latour-Maubourg سنة ١٩٤٨ ضمن كتاب المقاومة والثورة والموت ، ترجمه من الفرنسية الى الانجليزية Alfred A. Knopf نيويورك ١٩٦١ ص ٧٢ ـ ٧٣ •

المناسبات ــ قد دفع أوريست بطل تمثيلية « الذباب » ، التى ظهرت أثناء الحرب الى القول فى النهاية ــ ، وبعد أن قام بدور البطل فتحدى الاله زيوس والطاغية اجبستوس ، وبذلك استعاد الحرية لأهل أرجوس ــ « محكوم على أن لا أتبع أى قانون غير قانون أوريست » ، وقال سارتر : « ان الحياة البشرية تبدأ من الجانب البعيد من اليأس » ، وهكذا لم يستطع حتى الانسان الوجودى الهرب من الاتصاف بالاشكال · وتحدث ايمانويل مونييه ــ وهو واحد من حركة « الشخصانية » أو أنصار تدعيم الشخصية الانسانية في فرنسا ومحرر الصحيفة الجديدة Espoir عن « اساءة وضع التصور الكلاسيكى للانسان » فى القرن العشرين ، وقارن هذه الحالة باساءة وضع أصحاب المنظور الاقليدى فى نظر علماء الهندسة الذين جاءوا فيما بعد ، وليس من شك أنه قد حدثت أمثال هذه الاساءات للوضع . وبسببها ؛ أصبح الانسان أقل وضوحا فى ادراكه لطبيعته ، وساء اعتقاده فى نفسه ، وكتب مونييه فى ثلاثينات القرن العشرين ، وكان مهموما لأسباب مفهومة ، ويخشى أن يؤدى الغيظ المترتب على نفى الانسان للانسان الى تدمير الانسان للانسان » (٢٦) · وكان من الشائع على هذا العهد الكلام عن الضجر ، مثلما فعل مونييه ، بعد أن حلت كلمة الضجر محل السعادة ، التى كانت يوما ما فكرة مستحدثة فى أوربا ·

---

(٢٦) Emmanuel Mounier ــ ازمة القرن العشرين · ضمن كتاب Be not Afraid ــ دراسات فى سيكلوجية الشخصية ترجمة Cynthia Rowland نيويورك ١٩٥٤ ص ١٤٦ ــ ١٤٨ ·

(٣)

احتجاب الاله *

حددت الرسائل اللاهوتية لديتريش بونهوفر ، التى اشـــتهرت فيما بعد ، وكان قد دونها أثناء سجن النازيين له ، الملامح البارزة لما جرى فى أوربا من الناحية الدينية فى النصـــف الأول من القرن العشرين ، وتتلخص فى النقاط الآتية : أولا ــ الاتجاه الشامل نحو العلمانية • وثانيا ــ ظهور مذاهب لاهوتية جديدة لمواجهة هذا الموقف • وثالثا ــ اشارة سريعة لشعوره بالأسف لأن الوقت لم يمهله لذكر أى شىء آخر ، بعد أن نفذ فيه حكم الاعدام وكان لا يتجاوز التاسعة والثلاثين من عمره ، على أنه قد نوه الى قرب ظهور مذهب لاهوتى أكثر راديكالية يحمل اسمه واختار له عنوان : « المسيحية اللادينية » • ولقد نشأ بونهوفر فى أسرة علمانية ، كانت تسخر من اللاهوت ، واضطهدته الدولة الألمانية (ليس لما أبدى من آراء دينية ، وانما لدوره فى مقـــاومة الحكومة) • وكان بونهوفر فى موقف أفضل من الأكثرية ، مما ساعده على تقدير الخطــوات

(★) يتطلب العنوان الغريب الذى وضعه المؤلف لهذا الفصل شيئا من التعقيب والايضاح ، فاولا لا بد أن أطمئن القارىء الى أن المؤلف شديد الايمان بضرورة الدين ، ومن ثم فانه اعتبر قضية الله ضمن الأسئلة الدائمة ، التى لا تتأثر بالزمن ، ولا تخضع للصيرورة ، ولعله رمى بذكر بعض النظريات ، التى شذت عن هذه الغاية ، الى اثبات عدم جدواها ، وأغلب الظن أنه نسب اليها ما سماه فى نهاية الكتاب الثالث (عن القرن التاسع عشر) بالنكسة Fin de siècle ، وما سماه فى نهاية هذا الكتاب بالانهيار الغرب •• فهو شديد التمسك بوجوب بقاء الدين وفكرة الله ، كقضية أساسية أو ضمن الأسئلة الدائمة • وعنوانه « احتجاب الاله » متأثر بعنوان الحلقة الأخيرة من ملحمة فاجنر « غسق الآلهة » Goetterdaemerung وكذلك بعنوان أحد كتب نيتشه التى هاجم فيها فاجنر وعنوانه « غسق الأوثان » •

التى خطتها العلمانية ، ففى رسالة بتاريخ ٨ يونيو ١٩٤٤ ، كتب رسالة الى صديقه بيتهاجه أعرب فيها عن شعوره بالامتعاض لما حدث من « عصيان كبير لله » فى القرن العشرين · وحدد قرابة القرن الثالث عشر كتاريخ لبدء الحركة العلمانية :

« التى بلغت شيئا من الاكتمال فى عصرنا ، بعد أن تعلم الانسان كيف يرد على كل الأسئلة الهامة دون أن يلجأ الى الله ، أو حتى يعتمد عليه كفرض فعال ، وقد اعترف بهذا الوضع فى الأسئلة المتعلقة بالعلم والفن ، وحتى الأخلاق ، وقلما تجرأ أحد على اثارتها مرة أخرى » (١) ·

واحتوت مكتبة بونهوفر التى آلت الى بيتهاجه على مؤلفات لأرنست ترولتش وكارل بارت واميل برونر · ومن المؤكد أنه قرأ أيضا رودلف بولتمان وبول تيليش ، وتمثل هذه الأسماء أساطين اللاهوت الحر « القديم » فى ألمانيا ، كما قرأ أيضا مستحدثات اللاهوت ، التى ظهرت خلال الحرب العالمية الأولى ، وعندما كتب بونهوفر رسائله ، انتقد كل صور الدفاع عن المسيحية ، فرأى أن بارت ــ رغم دوره الهام كناقد للحضارة الحديثة ــ قد أسرف فى اتجاهه المحافظ ، وتوقعه أن يستوعب العالم الحديث العقيدة المسيحية بحذافيرها ، وأن يتبعها بفضل الايمان بالكتب المقدسة والكنيسة · أما خطأ بولتمان فلا يرجع الى غلوه فى تجريد العهد الجديد من الكتاب المقدس من الأساطير ، وانما لأنه لم يذهب بعيدا فى هذا الاتجاه بالقدر الكافى ، وحاول تيليش بشجاعة أن يفسر العالم الجديد ، بعد تلوينه بلون الدين ، ولكن العالم « انتزعه من فوق كرسيه ، فسار فى طريقه معتمدا على نفسه » ، وحتى الكنيسة القائمة على الاعتراف فانها بعد أن شرعت فى معارضة الكنيسة الخاضعة للنازية فى ألمانيا ــ وكان بونهوفر من أقطابها لفترة ما ــ تعثرت ، واتجهت الى الاستعادة المحافظة للاهوت المسيحية التاريخية ، والظاهر أن رسالة بونهوفر ــ وان لم تتضح وضوحا كاملا ــ كانت تجاوزت كل لاهوت آخر ، وحاولت الاتيان بنوع جديد من المسيحية الراديكالية (*) ، سمتها الأمانة الكاملة ، و « الاستغناء عن كل مهاترات باسم الدين » ، بما فى ذلك اسم الله نفسه ، الذى لم يعد له أى معنى عند معظم الناس ، وان استبقت المسيح المعذب حتى

---

(١) Dietrich Bonhoeffer ــ رسائل وأوراق من السجن جمع بيتهاجه ١٩٦٦ ص ١٩٤ ــ ١٩٥ ·

(*) أين هى هذه المسيحية الراديكالية ، الآن ؟ ان ما بقى هو المسيحية الأصيلة ، التى عاشت رغم اساءة فهمها جملة مرات ورغم ما مر بها من أعاصير ــ (المترجم) ·

تســتطيع لمس أحوال الناس الراهنة ، ولكن يبقى سؤال مفتوح : ألم يمثل دين بونهوفر اللاديني افلاسا فى مهمة اللاهوت بأسرها ، كما فهمت تقليديا على الأقل ٠

لقد أصاب بونهوفر ـ بطبيعة الحال ـ عندما ذكر أن العلمانية قد اصابت شيئا من الاكتمال فى القرن العشرين ، ولقد أصبح هذا الرأى مفهوما الآن على وجه العموم بحيث قلما يلوح من الضرورى الافاضة فى الكلام عنه ، أو توثيق تفاصيله (٢) ٠ ومع هذا فثمة نقاط معينة تحتاج الى توكيد لتوضيح هذه العلمانية فى منظورها التاريخى الصـــحيح ، ولتفسير كيف أثرت فيما استحدثه اللاهوت ٠ فأولا ـ لابد من التفرقة بين نوعين من العلمانية : النوع الأول ، وقد تحدث عنه بونهوفر بالفعل وهو ما سماه كارل هايم : « بالعلمانية الحقة » ٠ انه العلمانية الحقة التى رآها هايم سائدة بين الجنود فى الحرب العالمية الثانية أكثر من الحرب العالمية الأولى ، وأثبتت صدق نبوءة نيتشه ، وتمثل اتجاها « صامتا » ، بعد أن استبعدت الاهتمام بالمسائل الدينية ، واعتبرت مثل هذه المسائل لا معنى لها ، ولا تستحق حتى أى استجابة مناسبة ، ولن تكون هذه الاستجابة ـ بطبيعة الحال ـ فى صورة نضال كالذى طلب من المعارضين للكنيسة والملحدين ٠ وقال هايم : « ان مناقشة هذه المسائل لا تتخذ صورة الحوار بين الكنيسة والعـــالم ، فهى لا تزيد أبدا عن مونولوج للكنيسة مع نفسها (٣) » وبوسعنا أن نختار من عالم الفكر نموذجا لهذا « الانسان العلمانى » الجديد ، أى الوجودى الملحد الذى يبدأ برهانه باعلان موت الله ، فمثلا بعد أن قبل جان بول سارتر صيحة المجنون نيتشـــه واعتبرها حكما صحيحا على الحقيقة ، فانه اتجه الى وجود الله ، واعتقد سارتر أن هذه الوجودية الانسانية هى التى تمنح الانسان الكرامة لأنها عندما وضعته فى موضع المسئولية عن كل شىء ، فانها حررته حتى يتسنى له خلق كل الماهيات الكائنة أو التى يمكن أن تكون ٠

---

(٢) انظر لكتاب المؤلف فرانكلين باومر Religion and the Rise of Scepticism ـ نيويورك ١٩٦٠ الفصل الرابع ٠

(٣) Christian Faith and Natural Science — Karl Heim
نيويورك ١٩٥٣ ص ١٦ ٠ وهايم فيلسوف وعالم لاهوت معروف فى أعقاب الحرب العالمية الأولى واعتمد اعتمادا قويا على مقال
— Helmut Thielicke — Der Mensch des Sakularismus.
عند تصوره للعلمانية ٠

ومع هذا فقد اكتشف سارتر أن الانسان في محنة ، وأن هذه المحنة ستسوقه لنوع آخر من العلمانية التي لا تتصف بعدم المبالاة بالمسائل الدينية ، ولكنها تتميز بالضيق لعجز الانسان عن اجابة هذه المسائل بالايجاب ، حتى لوكانت الاجابة هي الشعور بأنه بلا مأوى في الكون ، وكانت هذه الفكرة هي الموضوع الأساسي للأدب الجاد ابتداء من فرانس كافكا الى البير كامي : محنة الانسان في القرن العشرين المقتنع بموت الله (*) ، ولكنه لا يشعر بالابتهاج من جراء ذلك ، كما حدث لنيتشه ، وانما شعر باليأس ، لأنه يحيا بغير معان مجاوزة (ترانسندتالية)، وان كان يعرف أنه في مسيس الحاجة اليها ، ودفع آرثر كيسلر أحد شخوص رواياته الى القول : « نحن الذين سلبنا .. سلبنا من الايمان ، نعم نحن المشردون ماديا وروحيا » ، ويتطلع بطله جوليان ديلاتره — الذي وصف بأنه شاعر يتمتع بشيء من الاعجاب في ثلاثينات القرن العشرين — الى مأوى جديد ، ولكن الأمل ضعيف ، والى ولاء كونى جديد « يتمشى مع عقيدة يقبلها القرن العشرون (٤) » ، وتعد رواية القلعة (التى ألفها كافكا ١٩٢٢ كما يحتمل) النموذج الكامل لهـذا النوع الثانى من العلمانية ، ففيها يحاول اللابطل أن يتصل بالله تليفونيا هناك عند الشاطىء الصخرى ، ولكنه لا ينجح أبدا ، ويكتشف كافكا أو « K » أن الله يبدو بالتناوب بعيدا وقاسيا بالمقاييس الانسانية ، ولا يقبل القياس بالعقل الانسانى ، ويحتمل أن لا يكون موجودا ، ويموت « K » بغير أن يتلقى أى اخطار رسمى من البيروقراطيين فى القلعة بتعيينه مساحا فى قريته الواقعة عند كعب الشاطىء الصخرى .

فما هو سر هذا الانحراف نحو العلمانية ، سواء أكانت « حقيقية » أم داعية لليأس ؟ ، وكما لاحظ بونهوفر فان علمانية القرن العشرين تمثل تصاعدا لحركة ترتد الى القرون الوسطى . ولكن ثمة أسبابا خاصة وراء موجة العلمانية فى القرن العشرين ، فهناك بطبيعة الحال ، أحداث معينة لم يسبق لها مثيل ، ولم يسبق وقوعها من قبل ، وكما ذكر أحد أساطين جامعة اكسفورد بفظاظة فى كتاب Honest to God Debate فى ستينات القرن العشرين : « كيف نفكر فى وجـود الله بعد معركة

(٤) The Age of Longing — Arthur Koesteler.
ماكميلان نيويورك ١٩٥١ — ص ٢٨ ، ص ١٣٧ .

(★) لعل تمسك الوجوديين بمثل هذه العبارات الجوفاء كان سر نهايتهم السريعة ، فلقد كرروا عبارة « الله قد مات » التى قالها نيتشه قبل اصابته بالخبل ودخوله مستشفى الأمراض العقلية بفترة قصيرة ، وجعلوها شعارا مخبولا لمذاهبهم — المترجم .

السموم (فى فرنسا فى الحرب العالمية الأولى) وبعد أوسشفيتز (٥) »
ومن بين الأسباب الأهم من الناحية النظرية : الاخفـــاق الجلى للدين فى الاحاطة بالنظرة العلمية للعالم ، أو حتى للتوافق معها على نحو مقبول ، وكما سنرى ، لقد أدرك رجال اللاهوت الذين حاولوا تخليص الدين من الأساطير هذا الاخفاق كمشكلة خاصة ، ومن ثم فانهم قطعوا شوطا كبيرا لاقناع الناس بأن الايمان بالمسيحية لم يعد يعتمد على قبول ما لم يعــد يساير الزمان ، أى كونيات الكتاب المقدس ، هـــذا هو أول سبب ، أما السبب الثانى فهو ظهور العلم الجديد للتحليل النفسى الذى ظهر أنه يحاول استبعاد الدين باعتباره وهما (أو هذا على أقل تقدير هو ما ذكره فرويد) وأنه غير جدير بأى مستقبل ، لقد اخترع الانسان الآلهة صراحة حتى يخفف من شدة قلقه فى مواجهة أخطـــار الحيـــاة ، وكتب لويس C. S. Lewis فى سيرته الذاتية :ان علم النفس الجديد كان على هـــذا العهد (ولم نستوعبه كله ، وان كان قد فعل ذلك آنئذ) غير أننا قد تأثرنا جميعا به ٠ وكان ما شغل بالنا أكثر من ذلك هو الفانتازيا وأحلام المنى (٦) ، كما أن الجو المعادى للميتافزيقا المتمثـــل فى تفجر كل من الوجودية والمذهب الوضعى لم يساعد على تيسير مهمة نوع معين من التفكير الدينى ٠ اذ دفع الميتافيزيقيين من أهل اللاهوت الى الشك ، ومن ثم ساقوا الدين الى عالم الايمان الذى بدا غير مقبول فى نظر الانسان العادى ، بناء على الأسباب المذكورة سلفا ، وأسباب أخرى ٠

ولكن من بين جميع الأسباب التى ضخمت دور العلمانية فى القرن العشرين ، يحتمل أن تكون التاريخانية هى أكثر العـــوامل اكراها على اتباع هذا الموقف ٠ ويكاد الجميع يشيرون باصبع الاتهام اليها ، ان عاجلا أو آجلا ، ويصفونها بأنها عقبة كأداء رئيسية فى وجه الايمان الدينى ، وكما قال سارتر على سبيل المثال : لقد تحدث الله الينا فيما مضى ، ولكنه الآن قد لاذ بالصمت » ، ويعنى بذلك أن الانسان فى الماضى كان يعتقد أنه سمع الله ،ولكنه لم يعد قادرا الآن على قبول اعتقاد مماثل ٠ وأفصح ارنست ترولتش ـ وكان بالذات من رجال الـــلاهوت ، وان كان من المدرسة التاريخية المعارضة للمدرسة الدوجماطيقية ـ عند كلامه عن « مشكلة التاريخانيـــة » فى عشرينات القرن العشرين وقال فى كتاب

---

(٥) Alasdair MacIntyre «God and the Theologians» (١٩٦٣) اعيد طبعه فى كتاب Against the Self-Images of the Age. نيويورك ١٩٧١ ٠

(٦) Surprised by Joy — C. S. Lewis نيويورك ١٩٥٥ ص ٢٠٣ ٠

مبكر : « لم يعد التاريخ مجرد وسيلة للنظر الى الأشياء ، ولكنه أساس كل فكر فى القيم والمبادىء » ، ورأى أنه من سوء الحظ أن تؤدى دراسة التاريخ « لا الى فهم أفضل ، وانما الى اضعاف كل القيم والأسس الراسخة للوجود الانسانى » (٧) اذ أوضح التاريخ أن كل شيء : القانون والأخلاق والدين والفن فى تحول لا يتوقف ، ولربما أقنع ترولتش نفســـه بأنه استطاع التغلب على التاريخانية عندما رجع الى التاريخ ، لأنه اعتقـد أن دراسة التاريخ تكشف عن الحقيقة المطلقة برغم انكسارها فى أشكال عديدة ، لا شكل منها مطلق ، ولا حتى الديانة المسيحية ذاتها • وعلى أى حال ، لقد أدرك ترولتش تماما المشكلة التى خلقتهـــا التاريخانية للحضارة الغربية ، ووهب نفسه للتنبيه اليها ، ونتيجة للنقد التاريخى ، كتب ترولتش : « لقد تأثر الناس فى كل مكان » ـ وكان يتحدث عن فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى ـ « بنسبية الأشياء جميعا وعرضيتها ، بما فى ذلك أسمى مثل الحضارة (٨) » ، فكيف يتسنى للدين ، بعماده القائم على الايمان بالحقيقة المطلقة أن يبقى فى مثل هذا المناخ •

ونهضت المذاهب اللاهوتية الجديدة التى أشار اليهـــا بونهوفر وآخرون لمواجهة هذه الأزمة ـ كما سماها بعض ـ أو أزمة العلمانية التى هددت بابتلاع العالم ، ولمواجهة أزمة أحداث العالم التى عجزت المذاهب اللاهوتية الأقدم عن التحدث عنها ، كما ساد الشعور ، وهنا سنكتفى بتناول أفضل المعروف من المذاهب اللاهوتيـــة الجديدة ، ومن بينهـــا « الأورثوذكسية الجديدة » كما فسرها بارت ، وعدل هذا التفسير بولتمان وتيليش وأتباع المذهب الاكوينى الجديد (نسبة الى توما الاكوينى) ، وناصرها بين آخرين جاك ماريتان ، وتأتى بعدها الصوفية الجديدة (وقد ذكرها على نحو عابر فقط) ثم لاهوت الدفقات Process أو « اللاهوت الدينامى » الذى جاءت به فلسفة الدين عند الفرد نورث وايتهد وآخرين . وان مجرد سرد أسماء هؤلاء الرجال ـ وكلهم من الصف الأول للمفكرين ـ ليؤكد مدى عنفوان التفكير الدينى فى ظل هذه الحضارة العلمانيـــة • ويالها من مفارقة ! فمن جهة لقد تحولت الحضارة الأوربيـــة الى اتباع

---

(٧) Ernst Troeltsch جاءت فى كتاب George Iggers « معنى التاريخ عنـــد الألمان » ، ١٩٦٩ ص ١٧٨ ، ١٨٩ ، والكتاب الأساسى لترولتش هو Der Historismus und seine Probleme ونشر ١٩٢٢ •

Troeltsch ـ الفكر المسيحى تاريخه وتطبيقاته ـ لندن ١٩٢٣ ص ٧ وعنوان هذا الكتاب قد أسىء اختياره لأن الكتاب يتألف من محاضرات أعدت للالقاء فى انجلترا عن التاريخانية ، وكيف يتغلب عليها Ueber Windung

العلمانية ، الى حد تجاهل مسائل الدين ، أو الرثاء لها ، ومن جهة أخرى ، لقد نهض اللاهوت ، وشارك فى مجادلات فياضة بالحيوية عن كيفية تحدث الناس عن الله فى هذا العصر الجديد .

ولابد لكى نفهم الأورثوذكسية الجديدة أن نتذاكر — أولا — التأكيد الأساس لليبرالية البروتستانتية ، التى قامت الأورثوذكسية الجديدة لقهرها ، وبأى حال ، لا تمثل الليبرالية اتجاها واحدا ، وقد أصبحت تعرف أساسا بتفاؤل نظرتها الى الانسان والتاريخ ، وعلى الجملة ، فانها كانت تؤثر عدم اصدار أى أحكام ميتافيزيقية عن الله . وهذا هو ما ورثته عن كانط ، الذى قال ان على الانسان أن لا يعرف الله ، لأن المعرفة ، تقتصر على عالم الظواهر . وتجنبت الليبرالية البروتستانتية « المقولات اليونانية القديمة كفكرة الكفاية الذاتية والكينونة والجوهر واللاتغير » وبناء على ذلك تصورت الله كامنا فى الحياة والحضارة ، وكما هو معروف للناس فى التجربة (شلايرماخر) ، وأنه ليس منفصلا عن الطبيعة والتاريخ ، ولكنه مطلق ومنتشر فى شتى الأنحاء (هيجل) ، وربما تصورته حتى كمتناهى أو كمتغير يصارع حتى يحقق الارتقاء التطورى والتقدم التاريخى (اللاهوت التطورى) أو كضامن (وهو ما فعله يسوع لتحقيق الشخصية الأخلاقية للانسان ، وبناء مملكة الله على الأرض (البرخت ريتشل) أو على أنه يكشف نفسه فى الأنساق العظيمة للقيمة والأديان فى التاريخ (المدرسة التاريخية لأدولف هارناك وترولتش) ، وأجمل نيافة الأسقف كامبل قس معبد المدينة بلندن الرسالة الليبرالية ، فحث الناس على الكف عن التفكير فى الله « على أنه أسمى من العالم وبمعزل عنه ، بدلا من أن يعبر عن نفسه من خلال العالم » ، و « عندما أقول الله فاننى أقصد القوة الخفية ، التى تهتدى الى التعبير فى الكون .. والحاضرة فى أدق ذرة ، وفى الكل المذهل العجيب . ولقد اكتشفت أن هذه القوة هى الحقيقة الوحيدة ، التى ليس بمقدورى التخلص منها فياترى أى شىء آخر تكون .. انها نفسى (٩) » .

وتداعى هذا « اللاهوت الجديد » — كما سماه كامبل — عندما اندلعت الحرب العالمية الأولى ، فقد تخلى عنه كامبل ذاته ، وحذا حذوه بارت وتيليش ، وان كان — كما سنرى — قد ترك بصماته عليهم جميعا ، ومن

---

(٩) The New Theology — R. J. Campbell لندن ١٩١٣ ص ٤ ، ص ١٨
لكى تحصل على مقتطفات ممتازة من اللاهوت البروتستانتى الليبرالى انظر مقال Idea of God since 1800 — Langdon Gilkey فى Dictionary of the History of Ideas الجزء الثانى .

بين الثالوث الناطق بالألمانية ، الذى رعى الزعامة اللاهوتية فى عشرات السنوات التالية ، لعل بارت وحده كان أورثوذكسيا للغاية . ولقد حذر صراحة من شلايرماخر « أب اللاهوت الحديث » ، واعتقد بارت أنه ينتمى الى سلسلة الأسلاف التى ترتد عبر كيركجورد الى لوتر وكالفان ، ومنهما الى القديس بولس وجرميا . فما هو الخطأ الذى اقترفه شلايرماخر ؟ ، لقد حاول شلايرماخر ، مثلما فعل اللاهوت الحر بوجه عام التغلب على الثنائية الموجودة عند لوتر ، ومن ثم سعى الى انشاء معبرة بين السماء والأرض تمكن الانسان من العبور عليها بكل تبجيل وتوقير . وحاول بارت استعادة الثنائية ، وهذا هو الذى دفع خصومه الى وخز لاهوته ووصفه بأنه أورثوذكسى جديد ، ولقد سماه هو بالذات بلاهوت الأزمة ، أو اللاهوت الجدلى (بالمعنى الذى قصده كيركجورد وليس بالمعنى الهيجلى ، لأن الله وحده قادر على تحقيق تآلف الدعوى الانسانية ونقيض الدعوى) ، وظهر لاهوت بارت لأول مرة مكتملا فى كتابه « رسائل روما » Roemerbrief ١٩١٨ (وهو تعقيب على رسائل القديس بولس الى الرومان) وهو الذى عرف الناس باسمه واحتوى الكتاب على محور رسالته ، رغم تحويره فيما بعد . ويقال أن هذه الرسالة هى التى دفعت أدولف هارناك العجوز ، وأستاذ بارت فى جامعة ماربورج الى الارتجاف ، وروح كيركجورد واضحة فيها لا تخطئها الفراسة (١٠) ، فلقد وضع بارت متأسيا بكيركجورد فجوة كبيرة بين الله والطبيعة (أى الله من ناحية امكان ذكر أى شىء عنه) ، اذ كان بارت فى هذه المرحلة من تفكيره ينكر حتى امكان وجود لاهوت طبيعى ، فالله فى نظره متسامى ، وليس كامنا ، أو هو آخر — بمعنى الكلمة ، وما يعرفه الانسان عن الله قد جاءه عن طريق الوحى ، أو كما تحدث الله اليه فى الكتاب المقدس عبر يسوع المسيح ، أما الطبيعة (ولم يتشبه بارت فى هذا المقام بتوما الاكوينى) فغارقة فى الخطيئة ، وبعد أن فقد الانسان الصورة المقدسة ، اغترب التاريخ بالمثل عن الله ، ولم يعد له أى معنى ، وعلى هذا فاذا أريد عبور هذه الهاوية يتعين أن تكون نقطة البدء من « الآخر » وليس من « هنا » أى من أعلى وليس من أسفل . اذ لجأ بارت حتى فى تشبيهاته الى الاستعارة من عصر أقدم ، أى قبل نكبة العلم الحديث (١١) ، ولا يخفى

---

(١٠) ترجمت مؤلفات كيركجورد الى الألمانية قبل الحرب العالمية الأولى مباشرة (١٩٠٩ — ١٩١١) وليس من شك أنها قد ازدادت استهواء للمنصفين بعد أن تعرضوا لموقف ما بعد الحرب .

(١١) اخترع بارت مصطلحات جديدة مثل wholly other . أى الآخر تماما واللاهوت الجدلى .

ان هذا اللاهوت قد اتخذ الصـــدارة بعد الشعور بالاحباط فى الحـــرب العظمى ، ان لم يكن من أثرها وصنعها ، ولربما اعتقد أن هذا المذهب هو النظير الدينى لكتاب أوزفالت شبنجلر « انهيار الغرب » ، الذى نشر فى فترة متقاربة مع نشر كتاب رسائل من روما Roemerbrief فلا عجب بعد كل هذا ، اذا اقشعر هارناك الكوكب الساطع فى المدرسة الدينية التاريخيـــة • وطبقـــا لما قاله بارت : الله تقى بار عادل ، أما الانسان وتاريخ الانسان فيدلان على الانحراف عن روح التقوى ، وان مبادىء الله وحدها هى التى ستعيد الانسان الى حظيرة الايمان ، وتحقق له السعادة (*) •

وعلى الرغم من أن بولتمان وتيليش قد اشـــتركا فى بعض آراء بارت ، الا أنهما لم يتماثلا هما والحركة الاورثوذكسية الجديدة الا فى أضيق نطاق ، اذ كانت هناك مؤثرات واضحة أخرى تاثرا بها ، وبخاصة الوجودية • فلقد تأثر الاثنان بمارتين هايدجر ، الذى كان يدرس أيضا فى جامعة ماربورج ابان عشرينات القرن العشرين (١٢) • وفضلا عن ذلك ـ فان بولتمان وتيليش كليهما ، رغم اختلاف أسلوبهما قد حاولا الربط بين الدين والحضارة العلمـــانية ، ولكن بغير عودة الى التفاؤل الليبرالى • واشتهر بولتمان ـ وهو يكبر بارت بسنتين ـ فيما بعد ، عندما نشر أثناء الحرب العالمية الثانية مقالا بعنوان « العهد الجديد والأساطير » ، فلقد ركز بولتمان خلال هذا المقال كله الكلام على مشكلة الرسالة المسيحية: لماذا غدت المسيحية غير معقولة عند أبناء العالم الحديث ؟ ، وأرجع هذه الحالة الى أنها تخفت فى رسالتها فى الزى الخاطىء ، ولقد أثار المقـــال نقاشا فى الدوائر المسيحية ، ودارت تساؤلات بولتمـــان حول المعـــانى الآتية : كيف ينتظر قبول الانسان الحديث الذى شب على العلم الحديث « لكونيات عصر سابق للعلم ؟ » وكيف يتسنى للانسان الحديث الاعتقاد فى أى العالم يتكون من ثلاثة طوابق (السماء وجهنم والأرض) أو أن يؤمن بوجود ملائكة ، وأن هناك قوى أسمى من الطبيعة تتدخل فيما يدور على الأرض ، أو يؤمن بالصعود بمعناه الحرفى ، أو بالبعث الذى يتعذر قبوله لا محالة « كمعجزة طبيعية » وكانت اجابة بولتمان واضحة « اذا

---

(١٢) عين Bultmann استاذا للعهد الجديد والتاريخ الباكر للمسيحية ١٩٢١ • وشغل Tillich وظيفة أستاذ للاهوت فى ماربورج سنة ١٩٢٤ •

(*) ان تعلق الكاتب ببعض رجال اللاهوت الألمان مثل بارت وتيليش وبولتمان من أهم دلائل اثبات ايمانه ، وعدم رضائه عن التقاليع الكثيرة التى أفسدت الانسانية فى القرنين ١٩ ، ٢٠ ـ (المترجم) •

أريد المحافظة على حقيقة العهد الجديد فان الطريق الوحيـــد لذلك هو استبعاد ما فيه من أساطير (١٣) » ، فلابد أن لا يرتبط الايمان بنظرة متخلفة للعالم ، وهكذا وقف بولتمان الى جانب الليبراليين الى أقصى حد ، غير أنه اعتقد أن الليبراليين قد تخلوا ، أو حرفوا على أقل تقدير الكيريجما (أى رسالة الانجيل) والأساطير أيضا ، ومن هنا فرق بولتمان تفرقة حادة بين الأساطير الخاضعة للتاريخ ، والمنظور الى العالم من وجهة النظر المسيحية وماهيتها الأبدية ، وفسر هذا المنظور أو هذه النظرة الى العالم على نحو وجودى أكثر منه تاريخى ، ففسر العهد الجديد على أنه وصف للقاء الانسان بالاله فى الهنا والآن • ويروى هذا الكتاب المقدس أساسا محنة الانسان واليأس الذى يعيش فى ظلاله فى عالم اللاثبـات والموت ، وما تحقق له من خلاص بفضل المسيح ، واختلف بولتمان هو والفلاسفة الوجوديين فى نقطة حرجة واحدة ، لأن الانسان الذى سقط سقوطا كاملا لا يتمتع بالاستقلال الذاتى ، كما يدعون ، وليس بقادر على تحقيق « الوجود الحق » اذا اكتفى بالتأمل وتأكيد ذاته ، فالله المتسامى وحده هو الذى يستطيع تخليص الانسان من نفسه من خلال انقاذ المسيح ، « ان هذا يقينا ما صنعه المسيح ، ففى اللحظة نفسها التى عجز فيهـا الانسان عن فعل أى شىء أقدم الله وفعل ـ والحق أنه قد صنع بالفعل ـ عملا لصالح الانسان (١٤) » وعلى الرغم من اصرار بولتمان على استبعاد الأساطير ، الا أنه ظل تابعا للأورثوذكسية الجديدة فى جوانب هامة ، وتشابه هو وبارت الذى انتقد برنامجه ، واعتقد فى وجود اغراب فى علاقة الله بالانسان ، وأن الله وحده قادر على التغلب عليه ، وفى القول بأن الانسان عاجز عن قول ما هو أكثر من القليل عن الله ، بغير أن يحول « المتسامى (الترانسندتالى) الى أساطير » ، ولا يعرف الانســـان الله الا من خلال ما يوحى به •

ولاهوت بول تيليش أصعب فى تحديد طابعه ، وفلسفته الدينية أيضا ، لأنه لا ينتمى الى أى مدرسة ، كما أنه لم ينشىء أية مدرسة (١٥) ،

---

(١٣) Rudolf Bultmann فى كتاب Neues Testament und Mythologie (١٩٤١) ضمن كتاب من جمع H. W. Bartsch و Kerygma and Myth; — هاربر نيويورك ١٩٦١ ص ١٠ •

(١٤) نفس المرجع ص ٣١ •

(١٥) الحرب العالمية الثانية فى الولايات المتحدة وأوربا أيضا • ولقد نزح الى أمريكا ١٩٣٣ عندما صعد هتلر الى السلطة ، ولكنه عاد الى أوربا جملة مرات بعد الحرب •

ووصف نفسه بأنه يقف على الحدود بين الليبرالية والأورثوذكسية ، وبين اللاهوت والفلسفة ، وبين الدين والحضارة • ومن ناحية الحضارة ، اعتقد تيليش أنه يقتفي أثر شلايرماخر ، الذى حاول فى عهده أن « يجتـــذب المتعلقين بالحضارة من محتقرى الدين » وتتطلب هذه المهمة ــ فى رأى تيليش ــ لا مجرد الاكتفاء باستبعاد الأساطير من الكونيات المتخلفة ، أو استعمال كلمات ومعايير تناسب العصر ، وانما يتطلب ذلك أيضا اعادة النظر فى الحضارة العلمانية ذاتها ، وتقديرها ، وكان تيليش ضد عزل الدين عن باقى مقومات الحضارة ، واعتقد أن كلا من اللاهوت الكيرجماتيقى (أى التابع الحرفى للكتب المقدسة ، الذى يردد كل ما جاء بهـــــا) واللاهوت الليبرالى قد فعلا ذلك ، ففى اللاهوت الأول خصص للحضارة مجال الى جانب المجالات الاخرى ، أما اللاهوت الليبرالى فقد أصدر أحكاما تخص هذه الحضارة ، ومن هنا اتجه تيليش منذ وقت باكر الى التحدث عن « لاهوت الحضارة (١٦) » ، وساعدته معرفته بالفلسفة واللاهوت معا على الاضطلاع بهذه المهمة ، وكتب تيليش : « ان الدين هو جوهر الحضارة ، والحضارة تعبير عن الدين (١٧) » والفلسفة مثلا من المستحيل الاعتقاد بأنها مستقلة استقلالا تاما وغير مرتبطة بالدين ، وتسأل الفلسفة أسئلة وجودية ، واللاهوت يرد عليها ، ان هذا هو ما يسمى منهج الارتبـاط عند تيليش ، وقد طبقه على الفن أيضا ، ومن يتأثر بزخارف الفسيفساء فى رافينا ، أو باللوحات الجدرانية فى مصلى السيستينى أوبرمبرانت فى شيخوخته ، يتعذر سؤاله هل كانت تجربته دينية أم حضارية ؟ •

« ولعل الأصوب هو القول بأن تجربته حضارية » من ناحيـــة الشكل ، ودينية فى جانب المضمون ، فهى حضارية لعدم ارتباطها بأى فعل معين من أفعال الطقوس ، ودينية لأنها تثير التساؤل حول المطـلق وحدود الوجود الانسانى ، ويصح هذا تماما عن التصوير والموسيقى والشعر والفلسفة والعلم (١٨) » •

وفى الواقع فان الحضارة تدل على معان متضاربة • فهى من ناحية

---

(١٦) ظهر أول بحث لتيليش عن لاهوت الحضارة سنة ١٩١٩ وعندما تولى الأستاذية Privat dozent فانه قام بتدريس اللاهوت فى برلين من ١٩١٩ الى ١٩٢٤ والقى جملة محاضرات عن العلاقة بين الدين والفلسفة والفن والسياسة وعلم النفس •

(١٧) Tillich ــ العصر البروتستانتى شيكاجو ١٩٤٨ ص xvii

(١٨) Tillich ــ تفسير التاريخ ــ على الحافة مخطط فى صورة ترجمة ذاتية نيويورك ١٩٣٦ ص ٤٩ •

ـ تشير ـ كما في الحالات المبينة آنفا ـ الى ما وراءها ، أى الى أحد المعانى الأبدية ، ومن ناحية أخرى ، فانها اذا فقدت كل احساس بالمعنى فانها قد تهوى الى عالم التفاهة أو الشيطانية · واذا استعملنا مصطلحات تيليش قلنا أنه قد أراد دينا علمانيا دينيا ، theonomous في مقابل الدين التسلطى heteronomous ، أو الحضارة العلمانية المستقلة عن الله ·

والله عند تيليش ـ بقدر ما اعتقد أنه بالمقدور التحدث عن الله ـ ترانسندتالى وكامن معا ، والواقع أنه قد تحدث عن كمون ما هو علوى ووجه تيليش نقدا الى « ما فوق الطبيعانية » التى وضعت الله خارج العالم الطبيعى ، وفى الوقت نفسه فقد كان لديه احساس ثاقب للغاية بغموض النظام الزمنى ، وميله الى الشيطانية demonic بنظرته الى الله على الطريقة الهيجيلية · وقال تيليش : لابد أن يوجد شىء ما « يدعم ناحية الزمان ولكنه لا يخضع لها » ، ويجوز القول بأن الله هو الخلاق والأساس الذى تقوم عليه هاوية الوجود » · ومصدر كل معنى متفجر من كل ما هو متناهى كالطبيعة والتاريخ والانسان ، بيد أن الله يعنى أيضا : « الكينونة فى ذاتها ، وليس مجرد أى كينونة (١٩) » · ورمز للعلوى غير المشروط ورآه ليس نسبيا على أى نحو ، أو صيرورة ·

على أن تيليش قد تحدث أيضا عن « التأليهية العلوية » وما كان يعنيه بذلك ليس فقدان كلمة « الله » قوتها فى الأزمنة الحديثة ، وأنها تحولت الى كلمة دارجة ، وانما كان يعنى أن المذاهب التأليهية القديمة كانت لاهوتا رديئا :

« الله فى التأليهية اللاهوتية كينونة ، ولكنه ليس كينونة فى ذاتها · وبهذه الصفة ، فانه مقيد بالتكوين المؤلف من موضوع وذات فى الواقع ، أى أنه موضوع لنا باعتبارنا ذوات · وفى الوقت نفسه فنحن موضوعات له بوصفه هو ذات ، وهذا الكلام حاسم لضرورة العلو على التأليهية اللاهوتية ، لأن الله عندما يكون ذاتا فانه يحولنى الى موضوع ، ولا يزيد عن مجرد موضوع ، فلقد حرمنى من ذاتيتى لأنه أقوى من الجميع ، ويعرف الجميع ·· ان الله يظهر كطاغية لا يقهر · وككينونة تبدو

---

(١٩) انظر الى كتاب Tillich ـ اللاهوت النسقى ـ فيما يتعلق بالمصطلحات والتقاليد الواردة فى هذه الفقرة · ونشر الجزء الأول من ١٩٥١ ·

كل الكينونات الأخرى بالمقـــارنة بكينونتـــه محرومة من الحرية أو الذاتية (٢٠) » ٠

وهكذا سلم تيليش بوجود « اله فوق الآلهة » يعد فى نهاية المطاف وراء المقولات العقلانية ، ولا يستطاع التحدث عنه الا بالرمز ، ويلتقى به فى التجربة الدينية ، لقد كانت صيغة التصور عنـد تيليش مماثلة لصيغة بولتمان ، فكلاهما صيغة وجودية ، اذ يشعر الانسان بعد أن قذف به فى الوجود بنفسه ككينونة متناهية ، وتؤدى هـــذه الحالة الى شعور بالقلق يعجز الانسان عن البرء منه الا فى تجربة « العلو الذاتية » ، أو كما نستطيع القول على نحو رمزى : عندما يكشف الله نفسه للانسان كروح ، وتعلم تيليش فى وقت مبكر ، كما أخبرنا فى واحـــدة من « اسكتشات » سيره الذاتية المتعددة أن الدين قد يبـدأ بتجربة (٢١) الحضور الالهى ، وينتقل من هــــذه التجربة الى فكرة الله ، « وليس العكس » ، وعندما شدد على كلمة تجربة ، فانه وضع نفسه فى صف شلايرماخر واللاهوت الفنومنولوجى لردولف أوتو والصوفيين ٠ واقترب تيليش عندما صاغ مصطلح « لاهوت الحضارة » ومصطلح « الاله فوق الاله » من معاصريه ، الذين بدت لهم تصورات اللاهوت التقليـــدى بلا معنى ٠

وتتطلب الصوفية ، التى أشار اليها تيليش ، فيما كتب ، اشارة عابرة ، وعلى الرغم من أن الصوفية لم تكن من الحركات الكبرى فى الفكر الدينى ، الا أنها كانت ذات دلالة ، وتحدث العميد اينج من كنيســـة القديس بول فى لندن « عن حدوث اعادة احياء كبرى للاهتمام بالموضوع » وترجع هذه الواقعة الى وقت باكر من سنة ١٨٩٩ ، وجاء فى أعقـاب محاضرات « بامبتون » لاينج عن التصوف المسيحى تيار من الكتب ذات الأهمية الفائقة لوليم جيمس (١٩٠٢) والبارون فون هوجل Hugel سنة ١٩٠٨ ورودلف أوتو ١٩١٧ ، وايفلين اندرهيل ، ولا داعى لذكر اسم الدوس هكسلى ، الذى اكتشف الصوفية فى باكورة حياته ، ثم أسقطها مفضلا النزعة الهمجية السامية لدافيد هربرت لورنس (الروائى الشهير) ثم عاد اليها فى النهـــاية كفلسفته الشـــخصية فى رواية Eyeless in Gaza (١٩٣٦) وبوجه خاص فى كتابه The Perennial

---

(٢٠) Tillich — شجاعة ان تكون ١٩٥٢ ص ١٨٤ — ١٨٥ ٠

(٢١) Tillich — خواطر فى صورة سيرة ذالية ضمن كتاب The Theology of Paul Tillich ماكميلان نيويورك ١٩٥٢ ص ٦ ٠

Philosophy (١٩٤٥) ، وفى كل هذه المؤلفات ، ثمة تنويه « بتجربة الوجد » ، التى تفوق التصور التـــأملى والتجربة • غير أنها ميســـورة للانسان بفضل ملكة خاصة أو مقولة قبلية من مقولات العقل ، يفترض أنه حاصل عليها • ولم يكن تيليش بعيدا عن نقد الصوفية ، ومن ثم قال عنها أنها تظهر في الأوقات التى يوجه فيها الانتقادات للمقدسات التقليدية ، والصيغ الكنائسية فى الدين ، وبوسعنا القول أيضا أن الصوفية الجديدة فى القرن العشرين قد ناظرت بزوغ سيكلوجية الأعماق وتذوق الجانب اللاعقـــلانى فى الحيـــاة الذهنيـــة ، وناظرت كذلك نقـــد المذاهب اللاهوتية القائلة بالكمون ، واعادة احياء تصور ما فوق الطبيعة والتبرم من الدوجما باعتبارها متعارضة مع التجربة الجديدة المستحدثة • وباين رودلف أوتو فى كتاب طبع جملة طبعات (٢٢) ، وتأثر به تيليش ، بين عقلانية المسيحية التقليدية و « التدين الأعمق » • وماهية هذا التدين الأعمق كامنة فى فكرة (أو تجربة بالأحرى) « القداسة » التى قال عنها أوتو أنها تحتوى فى باطنهـــا على « عنصر » فوق العنصرين الأخلاقى والعقلانى ، هذا العنصر هو العنصر الـ numinous (ولعـــل أقرب مصطلحات الصوفية الاسلامية اليه هو « الوجد ») ، الذى يتعذر التعبير عنه ، ولكنه يؤدى الى الشعور بالعلو كحقيقة واحدة كاملة ، وانتقـــد تيليش صوفية أوتو باعتبارها ليست من هذا العالم ، ومع هذا فقد رأى تيليش الصوفية ضرورية لكل التجارب الدينية الحقة • انها تمثل الخط الأفقى ، وتشير الى « المعنى الأبدى فى ذاته » وبغيرها تنعـــدم فاعلية « الخط الأفقى » ، الذى يمثل العنصر الممثل للحياة العملية والمجتمع ، ويصبح عاجزا •

وفى الوقت نفسه ، قامت الاكوينية الجديدة ، أى الحركة اللاهوتية الجديدة الأساسية التى نمت فى نطاق الكنيســـة الكاثوليـــكية ونشرت الاتجاه العقلانى وعارضت ـ بطريقتها الخاصة ـ العلمانية والعصرية ، ولم تخل الكاثوليكية من وجود بعض المناظرين للعصرية أو الحداثة ، ومع هذا فقد ارتدت الاكوينية الجديدة الى اتجاه تقليدى للفـــكر ، أى الى ميتافزيقا القديس توما • ومهدت لها اعادة احيـــاء المذهب المدرسى فى القرن التاسع عشر وتصارع البابوات الثلاثة ، وآخرهم هو البابا بيوس

---

(٢٢) Das Heilige — Rudolf Otto (معنى القداسة ١٩١٧) حقق هذه الكتاب وفقــا لطابعه تأثيرا مماثلا لتأثير كتاب كارل بارت : Roemerbrief الذى ظهر فى السنة التالية •

الحادى عشر ، الذى أكد فى الكتاب الموسوعى Studiorum Ducem (١٩٢٣) دور الصدارة الذى يمتله توما الاكوينى فى اللاهوت المسيحى ، وذكر مابين الاكوينية والمذاهب الكانطية والبرجسونية ومذهب كارل بارت من اختلاف . فلقد قضت هذه المذاهب على الانسان أمام الله ، كما قال الفيلسوف الفرنسى جاك ماريتان ، نعم لقـــد رفعت من قدرة الذهن الانسانى على معرفة الطبيعة الأساسية للأشياء ، الا أنها فى الوقت نفسه - متباينة مع الديكارتية - قد جعلته خاضعا « للموضــــوع ، أى الله والكينونة » وبذلك استعادت له النظام والتماسك ، ومن الجدير بالأهمية أن الاكوينية الجديدة قد تركزت على فلسفة الوجـــود التى رآها ايتين جيلسون المؤرخ الكاثوليكى للفكر الوسيط فى صميم التقاليد الغربيـــة منذ عهد الاغريق ، ومثل هنرى برجســـون ، الذى كان مازال يتمتع بشعبية كبرى العدو الأساسى عندما جاء بفلسفته فى الديمومة وبمعارضته للمغالاة فى تقدير دور العقل أو الذهن anti-intellectualism وتعلم جميع أوائل الاكوينيين من برجسون ، الا أنهم انقلبوا ضده فى نهاية الأمر ، باعتباره قمة رسل الهيرقليطية . وقال ماريتان فى أول كتبه : « ما هو جديد فى فلسفة برجســـــون هو الصيرورة البحتـــة لهيراقليطس » ، وصرح برجسون ومريده ادوارد ليروا : « أن كل شىء فى الواقع يصير وكل شىء يتطور .. وهناك تغيرات ، ولكن ليس هناك أشــــياء تتغير ولا تدل الحركة على وجود متحرك ، والحقيقى عبارة عن صيرورة بحتة (٣٠) » ورئى للتغلب على هذه « الأخطاء » أنه من الضرورى الى حد كبير اعادة توكيد « أولوية الكينونة على الصيرورة » ، كما ذكر الأب جاريجور - لاجرانج الكوكب الساطع فى مدرسة لوفان للاهوت ، أى وجوب الربط بين التغير وأساس ثابت للوجود . وكان هذا ما فعله القديس توما متبعا أرسطو ، عندما فسر التغير على أنه امكان محول الى فعل وأنه من نتاج علة . وساعدت هذه الأفكار على ارجاع المسيحيين فى نهاية الأمر الى الماهية البحتة والكينـــونة الحرة ، أو الذات الالهيـــة ، واستخلص ماريتان القول : « بأن الكينونة هى الشىء الوحيـــد الذى يدوم » .

فلا عجب اذا هاجم ماريتـان فيما بعـــد « بييرتيـــار » Teilhard دى شاردان أيضا ، بعد أن حاول « تيار » وهو من اليسوعيين ومن علماء الحفريات المرموقين ، وتأثر برجسون تأثرا كبيرا ، حاول أن يضع لاهوتا

---

(٢٣) Jaques Maritain - فلسفة برجسون والاكوينية ترجمته الى الانجليزية Mabelle Andison نيويورك ١٩٦٨ .
ظهرت هذه الدراسة لأول مرة ١٩١٣ .

تطوريا ، وفى هذا « الدين الجديد » كما وصفه « تيار » أحيـــانا تجاه بالمسيح المتطور evoluteur ، وضامن تصاعد المادة البدائية الى الحياة والوعى ، وقد يتجسم هذا التصاعد في نهاية المطاف فى انسانية جماعية عليا أو فى المسيح نفسه فى كماله ، والمسيح هو المحرك والمشارك معا فى هذه العملية التى تدور في زمان . اذ كان لابد من وجود «بادىء الهى» أو نعمة من بداية الزمان حتى يجتذب المادة تجاه الوعى والوحدة ، أى النهاية القصوى للتاريخ ، على أن عدم بلوغ المسيح أو الله الكمال ، أو أن اكتماله سيتحقق عن طريق التطور يعبر عن حكمة كبرى ، ولم يكن المدرسيون قد قالوا بعد الكلمة الأخيرة عندما وصفوا الاله بأنه كينونة فى ذاته ، لأن الكينونة تكتسب كمالا اضافيا كلما ارتقى وعى البشرية وسما ، لأن هذا يساعد على اجتذابها للاتحاد بالله ، ان هذه الوحدة الانسانية هى ما كان يعنيه تيار « بالمسيح الكامل » وتشابه تيار هو وهيجل عندما كتب قرب نهاية حياته ان ما بث الحياة فى المسيحية لم يكن الاحساس بحداثة المخلوق ، وانما هو بالأحرى الاحساس بالاكتمال المتبادل للعالم والله (٢٤). وكان رد فعل الاكوينية الجديدة ضد هذه المسيحية الجديدة أمرا متوقعا • اذ رفضها ماريتان ووصفها بأنها غنوصية مســـيحة أخرى ، أى أنهـــا مشابهة للديكارتية ، أى من نتاج خطايا الذهن أو من خرافات اللاهوت . وتمثل « التيارية » نظرية تطورية خالصة ، حلت فيها الصيرورة محل الكينونة • وتختفى فيها كل ماهية أو طبيعة تكونت فى حالة سكون من تلقاء نفسها (٢٥) •

ومع هذا فلم تكن التيارية ـ بأى حال ـ التيار اللاهوتى الوحيد ، الذى آكد الصيرورة • اذ تنتمى التيارية فى أرحب مظاهرها الى عائلة أكبر من الفكر الدينى تسمى أحيانا « بلاهوت الدفقات » process أو الـــ finitism • ومن المستطاع اظهار تباينه تباينا حادا هو وفلسفة الكينونة الاكوينية • ومن هذه الناحية ، من الممكن القول بتباينه مع الأورثوذكسية الجديدة ، أو حتى هو والوجودية التوراوية ، ولاهـــوت الدفقة مستلهم بقدر كبير من العلم الحديث أو من فلسفة العلم ، وكان تيار بالذات غارقا فى التطورية • والفكر الدينى لصـــمويل الكسندر وألفرد نورث وايتهـــد مستمد ، بالمثل ـ أو ربما أكثر من ذلك من الرياضيات الحديثة والفزياء الحديثة • وتحـــدثت محاضرات جيفورد

---

(٢٥) Maritain نفس المصدر • من المعروف أن Teilhard كان يشعر بمطابقات من رؤسائه الذين حرموا نشر أكثر مؤلفاته تأملا واستبصارا •

لألكسندر ، التى ألقيت ابان الحرب العالمية الأولى (٢٦) بلغــة التطور الحادث emergent • غير أن الكسندر قد أسمى الخامة التى تتألف منها كل الموجودات بالمكان ــ الزمان • ويذكرنا هــذا المعنى بمينوفســكى وأينشتين (٢٧) ، كما لم ينس الكسندر التنــويه ، وانبثقت من معنى المكان ــ الزمان مستويات متعاقبة من الوجود : المادة والحياة والعقــل والألوهية • والله هو أى كيان يتصف بالألوهية ، ويعرف بأنه المستوى التالى للكمال ، الذى يتطلع اليه الكون ، أو قد يقال أن الله هو « الكون بأسره المشغول فى عملية ترمى الى انبثاق هذه الخاصة الجديدة (٢٨) » • والخلاصة أن الله فى هــذه النظرة « ليس خالقا ولكنــه مخلوق » ، وسيبقى الى الأبد فى حالة تكون واعادة تكون الى جانب اتصافه بالكمون ، أى فى حالة تطور مثلما يتطور العالم • واستفاد الكســندر من الأفكار الجديدة عن المادة والتطور ، وجعل الله يتخفف من صفات الثبات والسكينة فى التأليهية ، فوسط الكارثة (يعنى الحرب) منذا الذى يظل راضيا عن اله يشارك فى تقلبات مخلوقاته ، وان كان هذا الاله يســمح بوجود المعاناة • غير أن الموقف سيتغير اذا رئى أن الله نتاج حركة العــالم ، وبوجه خاص فانه نتاج جهود الكائنات البشرية ، ويتناسب مع قيمتها ، فالله اذن ليس هو الذى يســمح بالصراع ، ولكن الصراع هــو الذى يحدد ••• ما ينبغى أن تكون عليه الألوهية (٢٩) •

وانتقد وايتهد أيضا فكرة الاله الســاكن والامبريالى ، أى الاله المنفصل عن عالم الطبيعية ، أو المهيمن عليه ، ولكن عند وايتهد ، كانت المراتب أكثر توازنا بين القــول بالتنــاهى فى الكون finilism والأبدية ، وتشابه هو والكسندر فبدأ من عالم التجربة ، واهتدى فى هذا العالم أو فى الطبيعة ، بين أشــياء أخرى ، الى الناحيــة الخلاقة ، أو الكائنات الفعلية المعتمدة على الدفقات in process وأشياء أبدية ، ولكن لا شىء من كل هذه الأشياء يقبل التفسير تفسيرا كاملا دون رجوع الى الله ، واعتقد وايتهد أن الله يتعين أن يكون له متطلبات • ولم يخطر على باله أن الله قد خلق العالم من عدم ــ وهو نفس موقف الكسندر • ولكن الله فى طبيعته المبدئية أو طبيعته الذهنيــة ، فانه قد اتصــف

---

(٢٦) فى جامعة جلاسجو (١٩١٦ ـ ١٩١٨) • والتاريخ الصحيح لمولد الكسندر هو ١٨٥٩ • وكان فى ذلك الوقت أستاذا للفلسفة فى جامعة مانشستر •

(٢٧) حول علاقة مينوفسكى وأينشتين انظر بداية الفصل التالى « كون الأحاجى » •

(٢٨) انظر كتاب Space, Time and Deity — S. Alexander ماكميلان لندن ١٩٢٠ الجزء الثانى ص ٤٢٩ وانظر الكتاب باكمله فيما يتعلق بالالوهية

(٢٩) نفس المرجع ـ الجزء الثانى ص ٤٠٠ •

ـ بمعنى ما ـ بأنه لا يتغير ، وعلوى ، يزود الخلائق بالنماذج (وهو ليس كيانا ، كما ورد فى المذهب اللاهوتى عند وايتهـــد) ، وينظم الأفكار الأبدية ، ويعد مصدر الانبهار أو « الموضوعات الباهرة المرغوبة » لكل فعل خلاق جزئى ، ويبين من اله وايتهد تأثير كل من افلاطون وأرسطو ، وكان قد درسهما جديا • ومع هذا فان الله « تبعـــة » ، consequent أو طبيعة بشرية ، أكدها وايتهد المرة تلو الأخرى فى معرض كلامه ، ويبين ذلك فى كتاب « الدفقة والواقع Process. and Reality (١٩٢٩) أكثر كما يبين فى كتابه الباكر Religion in the Making (١٩٢٦) ، ففى طبيعته كتبعة فانه يلمس ، أو يشعر بالمناسبات الزمنية ، ويشارك فى كل تقدم خلاق جديد فى العالم • وهكذا عندما يحدث العالم أى رد فعل فانه يرتد اليه وتزداد تجربته ثراء بالتبعية • ويجوز أن يوصف بالتناهى مثلما نصف العالم ، أو يقال أنه يتغير ويتحرك « بالدفقات » •

« لا الله ، ولا العالم يبلغان الكمال المستقر أو الساكن • فكلاهما خاضع لأساس ميتافيزيقى فى نهاية الأمر هو التقدم الخلاق نحو الجدة ، وقد يقوم أى طرف منهما (الله أو العـــــالم) بدور أداة الجدة من أجل الآخر (٣٠) » •

من هذا يتضح أن وايتهد عندما اتبع هذه النظرة فانه كان يسير فى ركاب التيار البرجسونى للفكر أكثر من تبعيته للتيار الأفلاطونى ، وقد تأثر أيضا بأفكار جديدة من عالم الفزياء ، وبخاصة نظرية الكم التى أوحت اليه ـ مثلما فعلت نظرية التطور ـ بروح فكرة الدفقات process فى الكون » • وقرابة نهاية حياته ، لاحظ وايتهـــد الكارثة التى حلت باللاهوت المسيحى ، عندما حاول استبعاد فكرة « الجدة » واعتقـــد أنه بالامكان صياغة حقيقة تناسب جميع العصور • لقد كان خطأ فادحا تصور الله على أنه خلق العالم من خارجه بمجرد أن فاه الله بكلمة « انطـلق » واحدة ، وتصوره كخالق يعرف كل الغيب ، وصنع العالم كما نراه الآن ، فمنذا الذى يعتقد فى هذا الوجود •

وانتهى وايتهد الى نفس الرأى الذى اهتدى اليه الكسندر ، اذ قال : « الله فى العالم ، أو فى لا مكان ، وهو يخلق خلقا متواصلا ، داخلنـا وحولنا ، على أن هذا الخلق عملية متصلة ، والدفقات نفسها هى التى تحقق

---

(٣٠) Process and Reality — Alfred North Whitehead
ماكميلان نيويورك ١٩٣٦ ص ٥٢٩ ـ انظر بوجه خاص الجزء الخامس الفصل الثـــانى «God and the World»

الفاعلية ، وبقدر ما يشارك الانسان فى هذه العملية الخلاقة تكون مشاركته فيما هو الهى ، والحصيلة الحقة التى يحصل عليها الانسان كشريك للخالق فى الكون هى مجده وعظمته (٣١) » .

وعلى الرغم من أن القائلين بالتناهى finitists قد قطعوا صلتهم بالنظريات التأليهية ، الا أنهم استبقوا الله فى مذاهبهم (بعد اعادة تعريفه بطبيعة الحال) . ومع هذا فما لبث أن ظهر نمط من اللاهوت لم يتركز بحثه على مسألة كيفية مخاطبة الله ولكنه انصب على مسألة هل يستطاع الكلام عن الله فى عصر علمانى ؟ (٣٢) ، وقام ديتريش بونهوفر بدور العامل المساعد (بلغة الكيمياء) فى هذا اللاهوت الراديكالى ، وبوسعنا أن نرى الآن بوضوح أكثر كيف مهد آخرون أقل راديكالية الطريق لهذا اللاهوت : بارت بعدم تشجيعه أى نوع من اللاهوت وهو ما يعنى التحدث عن الله وتأمله) وقال بولتمان باستبعاد الأساطير من « العلوى » أو transcendent وركز تيليش اهتمامه على مشكلة لغة اللاهوت ، أما بونهوفر فقد دأب على البحث عن فكرة جديدة جوهرية وهذه الفكرة هى المسيحية بروح علمانية بعد تجريدها تماما من الميتافيزيقا ، بحيث تطابق أبعاد عالم الانسان . وكتب بونهوفر الى صديقه بيتهاجه فى ربيع ١٩٤٤ يقول : « ستدهش ، وربما شعرت باضطراب اذا عرفت كيف تتالف أفكارى فى اللاهوت ؟ ، واستمر بونهوفر حتى النهاية يتحدث من حين لآخر باللغة التى تردد كلمة الله على نحو تقليدى كأن يقول : « اننا بين يدى الله » أو يذكر كلمة الوحى الالهى وتجسد الاله فى المسيح ، أو حتى كلمات كينونة الله وعلوه ولكن لم يكن هناك كثير من الشك فى أنه كان يحاول صياغة نوع من اللاهوت « العلمانى الجديد » ، لا يحتاج لمثل هذه المصطلحات والمفردات . وكان برهان بونهوفر ، وقد ذكرنا عجالة جزئية له فى بداية هذا الفصل على الوجه الآتى : سيان اذا شئنا أو لم نشأ فقد أصبح العالم علمانيا تماما الآن ، وبعد أن كان يقال أن الدين قادر على تعريف الناس كل شىء عن طريق الكلمات ، أى عن اللاهوت أو التقوى لم يعد لمثل هذا الاعتقاد أى وجود ، فلم يعد بالمستطاع دفع الناس – كما هم الآن – ببساطة

---

(٣١) Dialogues of Whitehead (كما سجلها Lucien Price) نيويورك ١٩٥٤ ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، وفيما يخص ملاحظات وايتهد عن اللاهوت المسيحى انظر نفس المرجع ص ١٤٣ – ١٤٥ . وفكرته عن الطبيعة انظر ٤٧٣ – ٤٧٤ .

(٣٢) انا مدين لـ Langdon Gilkey لهذه الصيغة (انظر ملحوظة ٩ فيما يختص بالمرجع) .

الى التدين » فما الذى على الانسان أن يفعله ؟ فبعد أن « بلغوا سن الرشد » ، لم يعد فى وسعنا ، أو من المرغوب فيه للبشرية أن تطالب مرة أخرى بالعودة الى « أرض الطفولة » كما كان الحال فى العصور الوسطى ، وعليهم بوصفهم قد نضجوا أن يعترفوا بالموقف ، وكتب بونهوفر بلغة المفارقات : « لقد علمنا الله أن من واجبنا أن نحيا كبشر قادر على مواصلة السير بدونه (٣٣) » • ونحن قادرون على العيش بغير الله أى deux ex machina • غير أننا نعجز عن العيش بغير المسيح ، فالمسيح يحيا كاملا فى وجدان البشرية ، أما الله فامره مختلف ، ويعنى ما يوصى به المسيح عند بونهوفر : « الاهتمام بالآخرين » — والتحرر من النفس التى نحرص عليها حتى الموت » ، أو الصلب ، ويذكرنا انشغال بونهوفر بفكرة الصلب « بمعاناة الله » • وكثيرا ما ناقش اللاهوتيون الانجليز هذا المعنى ابان الحرب العالمية الأولى (٣٤) ، وبعدها •• اذ كان الاله الذى يعانى ، والضعيف الذى لا حيلة له فى هذا العالم ، هو نقطة انطلاق لاهوت بونهوفر « الخاص بالعالم » •

ان أى ابتعاد متطرف من النظريات الأخرى فى لاهوت الأمس واليوم يعنى ما يكاد يشبه اللالاهوت • فهو يعكس اجتياح العلمانية للاهوت وقبول الاقتناع بالحجج العلمانية ، أو ما يفتقر منها الى الاقناع ، ومن المستبعد أن يقبل ذلك حتى تيليش أو بارت أو ماريتان ، وهو يعكس أيضا وهن الرؤيا الميتافيزيقية الملحوظ فى الفلسفة المعاصرة ، وعندما بالغ أتباع بونهوفر ، أى أتباع لاهوت فكرة « موت الاله » ، التى تحولت الى اكليشيه فى أوربا وأمريكا ، كان معنى هذا هو اقتصار اللاهوت على الأحكام التجريبية الخاصة بالانسان ، وعالمه ، وفقدان أى نوع من

---

(٣٤) • Bonhoeffer نفس المرجع (انظر ملحوظة ـ ١) ص ١٦٢ ، ٢٠٩ •

(٣٥) اشترك فى تأليفه Canon Streeter — G. A. Studdert-Kennedy — J. K. Mozley بين آخرين • انظر W. M. Horton فى كتابه Contemporary English Theoolgy. ـ هاربر نيويورك ١٩٣٦ من ص ٤٧ — الى ٥٨

(٣٥) اخترع اللاهوتى الامريكى William Hamilton من مدرسة العلوم الدينية بروشستر هذا المصطلح فى مقال ظهر ١٩٦٥ وبوسعنا ان نضم الى الجماعة المذكورة أسقف وولويش من انجلترا John A. T. Robinson والذى بيع من كتابه Honest to God أكثر من مليون نسخة • ونضم أيضا Thomas Altizer, Paul van Buren والأخيران أمريكيان •

الوجود العلوى تقدر حياة الانسان بلوغه (٣٦) ، وعندما تحدث مارتين بوبر عن « احتجاب الاله » فى القرن العشرين ، كان ما خطر بباله هو معنى اطلاق « سراح الله » وما قام به الفلاسفة وعلماء النفس المحدثون لم يزد عن حبس الله داخل ذاتية الانسان ، ونزع اللاهـوت نفسـه بعد بونهوفر ومدرسة « موت الاله » الى الاسهام فى تأييد فكرة الاحتجاب ، (والأصح أن نقول فى تأييد فكرة الضلال) (*) .

---

(٣٦) انظر فى هذا المقام
ييل ١٩٦٦ ــ ص ١٧٢ ، ١٧٣ والفصل الخامس .

(★) لعل هذه النهاية تدل على ايمـــان المؤلف ، فقـد أثبت أن الدين مازال بخير والدليل عن ذلك أن يباع أكثر من مليون نسخة من كتاب بعنوان الاخلاص لله .

(٤)

كون الاحاجى

ما هى الطبيعة ؟ لقد أجيب عن هذا السؤال على نحو مســـتحدث بالضرورة فى أعقاب ثورة الفزياء فى الثلث الاول من القرن العشرين ، واستهلت ثلاثة أبحاث من آيات العصر ترجع تواريخهـــا الى ١٩٠٠ ، ١٩٠٥ ، ١٩١٦ حقبة جديدة فى التفكير العـــلمى • وقدم البحث الأول ماكس بلانك على دفعتين ، الى الجمعية الفزيائية ببرلين ، ويعد يوم مولد نظرية الكم Quantum ، وغنى عن القـــول أن البحثين الآخرين هما البحثان الشهيران عن النظرية الخاصة والنظرية العامة للنسبية ، وشارك علماء فزياء آخرون أصغر سنا فى هذه البحوث المستحدثة ، ولمع من بينهم نيلز بور وارفين شرودينجر وفرنر هايزنبرج • واضـــافوا الى نظرية « الكم » اضافات هامة فى عشرينات القرن ، واذا جعلنا حديثنا مقصورا على دور المعاهد ، سنقول أن هذا الانجاز العظيم قد تم بصفة رئيسية فى برلين وكوبنهاجن وجوتنجن ، وابان هذه الحقبة ، اعترف بجامعـة جوتنجن كواحدة من أعظم مراكز البحوث الرياضة فى العالم ، اذ كان هرمان ميكوفسكى أستاذ اينشتين أستاذا هناك ، عندما ألف مبحثه عن « النظرة ذات الأبعاد الأربعة للعـــالم » ، وعلى الرغم ممـــا بين بلانك وأينشتين من اختلاف فى المزاج والطابع ، الا أنه قد نشأت بينهما صداقة فى برلين ، وكانا يتحدثان عن المسائل العلمية فى الأكاديمية ، ويشتركان فى عزف موسيقى الصحاب ، وتعاون بور وهايزنبرج فى معهد بور فى كوبنهاجن •

هل يعد ما قام به هؤلاء الرجال « ثورة » ، أى ثورة أخرى تقارن بالثورات المقترنة بأسماء كوبرنيك وجاليليو ونيوتن أو داروين ؟ ، وفى

الفقرة السالفة ، وضعت كلمة ثورة بين علامتي تنصيص ، باعتبارها تستحق المزيد من الفحص ، قبل أن أنتقل الى المعانى العلمية الجديدة ، وأفلسف ما عنته هذه المعانى ، والاجابة عن هذا التساؤل تبدو لى واضحة من الناحية الفعلية ، واذا عنينا بالثورة أى تغير مفاجىء بغير اعداد أو تمهيد سابق ، قام به الآخرون ، ومحو العلم الجديد تماما للعلم القديم ، أو قبول هذه المعانى الجديدة من جماعات مثقفة أكبر ، وعلى نطاق واسع ، أو حتى فهمهم لها ، سنقول أنه لم تكن هناك أى ثورة ، ومن المحال تصور فروض الآباء المؤسسين ــ كما يصح تسميتهم ــ بغير رواد سبقوهم ، وبغير وجود معاصرين يتبعون الاتجاهات عينها فى عملهم ، ويصح هذا بوجه خاص عن أينشتين ، حتى رغم ما عرف عنه كشاب ، وبأنه كان يضطلع بمهمة التفكير ــ الى حد كبير ــ فى معزل عن عالم المحترفين من علماء الفزياء ، ولاحظ أينشتين فى مذكرات سيرته الذاتية ، التى كان يسميها أحيانا من قبيل الدعابة « مرثيته » لاحظ أن نظام التعليم فى شبابه كان نظاما هزيلا • وقال ان هذا النظام كان يفرض جمودا دوجماطيقيا على مسائل ذات أهمية رئيسية : « ففى البداية (لو كانت هناك مثل هذه البداية) خلق الله قوانين الحركة لنيوتن ، والى جانبها الكتل والقوى الضرورية ، هذا هو كل شىء وكل ما بعد ذلك قد جاء فى الأعقاب بعد ارتقاء مناهج الرياضة المناسبة المعتمدة على الاستنباط (١) » ، ولكنه استطرد وذكر ما قامت به الكهرومغناطيسية لميشيل فاراداى وما قام به كلارك ماكسويل من دور حاسم لتحطيم الميكانيكا النيوتينية • وعندما أشار الى فاراداى ــ وكان أينشتين يحتفظ بصورة له معلقة فى حجرة مكتبه ــ فانه قد أرجعنا الى بواكير القرن التاسع عشر • ومن العجيب أن يتجاهل أينشتين التجربة الشهيرة لميكلسون مورلى ١٨٨٧ التى فجرت فكرة الأثير الثابت ، الذى تدور الأرض من خلاله ، وصغر أينشتين أيضا من دور مينوفسكى كرياضى ، بيد أنه ليس من شك أنه قد عرف الهندسات اللااقليدية فى القرن التاسع عشر ، واستعملها ، وبخاصة الهندسة الاهليجيلية elliptic والهندسة الكروية لبرنارت Bernhard ريمان ، التى يسرت لأينشتين وآخرين تصور ما يسمى انحناءات المكان ، أو المكان ــ الزمان . ولم ينس

---

(١) Autobiographical Notes - Einstein Philosopher - Scientist. فى كتاب : Albert Einstein تحت اشراف P. A. Schilpp ــ ١٩٤٩ ص ١٩ •

أينشتين الثناء على كل من لورنتس A Lorentz وارنست ماخ ، فلقد قام لورنتس بالاستعاضة عن الاثر البعيد للفعل عند نيوتن بالمجال الالكترومغناطيسى . أما أرنست ماخ فاستحق الثناء ، « لتشككه واستقلاله فى الرأى وعدم تعرضه للفساد فى نظرته للوحدات المطلقة عند نيوتن ، ووقع كتاب علم الميكانيكا لماخ فى يدى أينشتين ١٨٩٧ . وفيه وصف المكان المطلق والحركة المطلقة : « بأنهما أشياء من صنع العقل ولا يستطاع الحصول عليهما من التجربة (٢) » . ولقد رفض ماخ النظر الى الأجرام المنعزلة ، التى تدور فى كون فارغ ، نظرة مجردة ، وتحدث ماخ كثيرا عن نسبية الحركات ، وقال : « لا وجود فى نظرى لغير الحركات النسبية » وقبل نشر أول بحث لأينشتين بسنة واحدة ، قام فزيائى آخر : هنرى بوانكاريه بالتحدث بالفعل عن مبدأ النسبية ، وان كان لم يشرحه أو يتكلم عنه بافاضة واستيفاء ، وهكذا تتكرر القصة نفسها التى حدثت لنيوتن وداروين ، أى قصة المبتكرين الذين يقفون على أكتاف عمالقة .

وعندما حان الوقت المناسب ، لم يحدث انقطاع كامل عن الماضى « الكلاسيكى » . اذ استمرت الفزياء الكلاسيكية (٣) صحيحة فى مستوى التجربة اليومية ، أى فى النطاق الذى يتوسط الكون الأصغر والكون الأكبر ، واستمرت تدرس فى المدارس . على أن المبتكرين أنفسهم ـ وبخاصة أبناء الرعيل الأول ـ لم يعتقدوا أنهم ثوريون بالضرورة ، أو أنهم ابتعدوا عن الطرائق الكلاسيكية فى التفكير ، وفى مقدورنا أن نكتب صفحات عديدة عن الاتجاه المحافظ لبلانك وأينشتين ، مشابهة لتلك التى نكتبها عن كوبرنيك ونيوتن ، ويروى لنا بلانك كيف أمضى سنوات ، حاول فيها المواءمة بين نظرية الكم ، فى الفعل ، والنظرية الكلاسيكية . وتنازل عن هذه المحاولة فى آخر الأمر ، وان كان قد استمر فى مجالات أخرى يتبع العادات الكلاسيكية للفكر ، ولعل ما ساعده على تحقيق ذلك هو بروسيته . وعلى أى حال ، لقد استمر بلانك يردد كلمة مطلق فى سيرة حياته العلمية ، وكان ما دفعه فى المقام الأول

---

(٢) «Ernst Mach » علم الميكانيكا » ضمن كتاب The Changless Order جمع تحت اشراف George Braziller نيويورك ١٦٧ ص ١٤٣ ولقد عين ماخ عالم الفيزياء النمسوى والفيلسوف المعروف أستاذا للفيزياء فى براج حيث نشر كتابه .

(٣) Classical كما هى مستعملة هنا تشير الى فيزياء القرن السابع عشر التى بلغت ذروتها عند نيوتن .

لتكريس نفسه للعلم هو ايمانه بوجود عالم خارجى « أى شىء مستقل عن الانسان وشىء مطلق » ، الا أن هذا الشىء يقبل الاستدلال العقلى الانسانى ، ولا يعنى تحول بلانك الى الاعتقاد فى نظرية الكم ونظرية النسبية تنازله عن هذه المعتقدات ، وكما قال : لقد كان الأمر عكس ذلك « لأن مهمتنا هى العثور على المطلق فى كل هذه العوامل والبيانات ، أى ما هو صحيح كليا وثابت وكامن فيها (٤) » ، ومن بين هـذه الثوابت سرعة الضوء الى جانب المقدار الأولى للفعل الذى اكتشفه بلانك ، ومبدأ الحد الأدنى من الفعل Least action الموروث عن النظرية الكلاسيكية ٠ وبالمثل ، لقد تعلق أينشتين ــ رغم أن عقله كان أقل خضوعا للتقاليد ــ بعناد ببعض الفروض التقليدية ٠ ورغم استعداده الكامل لاستبعاد بعض المعانى المطلقة لنيوتن (وليسامحنى نيوتن !) ، الا أنه احتفظ ببعضها ، وعلى الأخص الحتمية الصارمة التى تخضع لها الحادثات الفزيائية events ولما كان أينشتين من المشتركين المهمين فى وضـــع نظرية الكم الا أنه رفض مبدأ اللاحتمية ، وكتب الى ماكس بورن سنة ١٩٤٤ : « اننـــا فى توقعاتنا العلمية قد اتخذنا موقفا يتشابه وقطبى المغناطيس : فأنت تعتقد أن الله يلعب لعبة الظهر أى يتبع المصادفة فى تصرفاته ، أما أنا فأؤمن بوجود قوانين كاملة تفسر عالم الأشياء والموجودات كموضوعات حقة (٥) » ، واعتبر شـــباب الفزيائيين ــ بما فى ذلك بورن ــ نزعة أينشتين التشككية فى هذه المسألة مأساة له ولأنفسهم ، والأصح هو تسمية موقفه بالموقف المحافظ لا الشاك ٠

واتخذ الرأى العام المثقف نظرة مغالى فيها فى اتجاهه العلمى المحافظ الى العالم بالمقارنة بعلماء الفزياء ، كما لاحظ الفرد نورث وايتهد ، فلم يقبل هذا الرأى العام ، أو ربما لم يبال بفهم الأفكار العلمية الجديدة حتى بعد أن طرحها بلانك وأينشتين من خلال اطار شبه تقليدى ، وبينما زاد اتجاه العلم نحو التجريد والمتخيل ، استمر رسوخ فكرة المفهومية (*) فى الحياة العامة للبشرية ، وكأن بينهما تناسبا طرديا ٠ « اذ سادت المفهومية الأدب ، وافترض أن يكون الأمر بالمثل فى شتى العلوم الانسانية (٦) » ،

---

(٤) Max Planck ـ « سيرة ذاتية علمية وابحاث اخرى » ترجمها للانجليزية ، F. Gaynor ١٩٤٩ ، ص ٤٧ ٠

(٥) استشهد بها Schilpp (انظر ملحوظة هـ ١) ص ١٧٦ ٠

(٦) Alfred North Whitehead — Nature and Life شيكاغو. ١٩٣٤ ص ٤

(*) ترجمتنا لكلمتى Common sense

وبوسعنا أن نضيف أن هذا الفرض قد سرى أيضا على العلوم الاجتماعية ، التى استمرت أمدا طويلا تعتمد على نموذج الحتمية الكلاسيكية ، ومن الظواهر المختلفة ، ولكنها مساوية فى الأهمية ، ولم يذكرها وايتهد : ازدياد العداء للعلم بوجه عام ، أو للنزعة العلومية **Scientism** ، على أقل تقدير ، وكما سنرى فيما بعد ، لقد كانت هذه الظاهرة علامة الرجعى الى اتجاه أبكر للعلم فى القرن السابع عشر ، وان كان هذا قد حدث على نحو مختلف ·

ولا يعنى هذا القول بأنه لم تحدث ثورة فى الجماعات العلمية ، بين الفلاسفة الذين حاولوا تفسير هذه الظواهر ، واذا سلمنا بأن المصطلح قد عرف بعناية ، وفى نطاق الحدود المشار اليها ، فاننا سنقر بحدوث ثورة علمية حقا ، ويشهد بذلك وايتهد أيضا ، وهو خير شاهد · اذ قال لنا أنه عندما توجه الى كيمبردج فى ثمانينات القرن التاسع عشر ، كان المفروض أن تعد الفزياء موضوعا مغلقا · وخلال العقد التالى ، ظهرت بوادر اهتزازات قليلة ، « ولكن لا أحد أدرك ما هو آت » ، « وفى غضون سنوات قليلة فقط ، نسفت الفزياء النيوتينية ، وقيل أن أمرها قد ولى ! وأنا مازلت أتحدث عن تجربتى الشخصية ، لأننى تأثرت تأثرا عميقا بثورة الفزياء » وعندما راجع وايتهد نفسه بعد سنوات ، فانه عقد مقارنة بين آثار الفزياء ونتائج الثورة الصناعية · « فبالرغم من أن نتائج الثورة الصناعية كانت بعيدة الأثر ، الا أنها بدت وكأنها لا شىء بالمقارنة بالثورة العلمية ، التى استمرت خلال الخمسين السنة الماضية (٧) » ولم يشك وايتهد — كما هو واضح — فى حدوث تحول فى الطراز أو الأسلوب (وهذا تعبير كون **Kuhn**) ، أى تغير أساسى فى سبل تصور العالم الفزيائى ·

ولكى نقدر مدى ما حدث من تحول ، يلزم أن نتذاكر — فى ايجاز — بعض الفروض الأساسية فى العلم الكلاسيكى · ففى مذهب نيوتن كانت فتات من المادة تتحرك فى المكان المطلق والزمان المطلق ، ومن بين هذين الحدين (اللذين كانا مستقلين كل منهما عن الآخر) كان المكان هو الأهم ، لأنه الطرف الوحيد الذى يعد ثابتا حقا ، ولأن تحريك المادة كان يدل أوليا على حدوث تغير فى العلاقات المكانية ، على أنه قد قيل أيضا أن التغير يحدث فى زمان ، لكن هذا الزمان نفسه لا يتغير ، انه بالأحرى

---

(٧) Dialogues of A.N. Whitehead (سجلها Lucien Price) نيويورك ١٩٥٤ ص ١٢٦ ، ٢٧٧ ·

ينساب باطراد ، واذا تصورنا المكان والزمان على هذا النحو كمستودعين مطلقين مستقلين عن المحتوى الفيزيائى ، سيكون فى وسعنا التعرف على الكيانات المادية فى مختلف نقاط المكان ، وفى لحظات مختلفة من الزمان ، وتتمتع كل من المادة والحركة ــ وهما حجرا الزاوية الآخران فى الفيزياء الكلاسيكية ــ بصفات مطلقة أيضا • وهذه الصفات أوضح فى المادة بوجه خاص ، اذا راعينا عدم تغير الوحدات الأساسية للمادة ، يعنى الذرات ، وان كانت تتحرك فى المكان والزمان ، أما الذرات ، فانها جامدة ، أى ثابتة من ناحية الكتلة والحجم والشكل ، ومن حيث مقدار كمها من المادة ، أى عدد ذراتها ، وان كان يحتمل حدوث تغير فى طريقة توزيعها ، ومع هذا تظل هى هى طبقا لقانون المحافظة على المادة والطـــاقة ، والذرات صماء ، لا ينفذ أى شىء فيها ، ومن ثم فانها لا تتحرك ما لم تتأثر بقوى خارجية ، كالجاذبية مثلا ، وهكذا أصبحت الحركة ظاهرة مستقلة ، وان كانت غامضة ، وهى ليست كامنة فى المادة ، انها مستمرة ، بينما المادة ليست كذلك ، ويمكن حسابها رياضيا ، غير أن الحركة لا تحدث أى تغير فى الكيف ، وكل ما يحــــدث هو تغير فى موضــع الذرات ، أو تجميعاتها •

وأول مظهر فى هذا المذهب هو حتميته الصارمة ، ومن ثم يتيسر التنبؤ بما يحدث فيه ، وتعبر احدى حكايات لابلاس الشهيرة على نحو رائع عن هذه الظاهرة الحتمية ، لو تابعناها لنهايتها المنطقية ، فلقد كتب لابلاس فى كتابه مقال عن الاحتمالية ١٨١٢ : فلنتخيل ذهنا قادرا فى لحظة معلومة على معرفة كل القوى المسيطرة على الطبيعة ، وكل المواضع الخاصة بالوحدات التى تتألف منها ، ولنتخيل أيضا أن هذا الذهن قد اتصف بقدر من الضخامة يسمح له بتحليل كل المعلومات المتضمنة فى المعرفة • ان مثل هذا الذهن :

« ستتوافر له القدرة على الاحاطة فى معادلة واحدة بحركات أضخم أجرام السماء ، بالاضافة الى حركات أخف الذرات ، ولن يظهر له أى شىء غير يقينى ، وسيتراءى له المستقبل كالماضى ماثلا أمامه (٨) » •

ثمة أمران يتضحان على الفور فى الكون الذى تحدث عنه لابلاس • أولا ــ أنه لا وجود لأى لا يقين فى هذا الكون ، ان لم يكن بالفعل ، فانه

---

(٨) Peirre Laplace — Essai philosophique sur les probabilités, – باريس ١٨١٦ (الطبعة الثالثة) انظر الى صفحتى ٣ ، ٤ ، • هناك اشارات سابقة للابلاس انظر الجزء الثالث من كتاب الفــكر الأوربى الحديث ــ وقد أصدرته الهيئــة أيضا ص ١٣٣ •

سيكون مثاليا أو « بالقوة » على أقل تقدير ، والأمر بالمثل فيما يتعلق بادراك الانسان له ، فاذا عرفت العلل الحاضرة ، أمكن التنبؤ بالمعلومات المستقبلة ، واعادة انشاء الماضى تبعا لذلك ، أى تاريخ الكون برمته ، لان ماضيه وحاضره ومستقبله محدد ، ويتألف من علل ومعلولات لا ترد (ومتساوية) • وفى الحق أن بوسعنا القول بأن الكون (فى الحالة التى خطرت للابلاس) لا يكاد يكون له تاريخ ، وهذا هو الأمر الثانى الذى يؤخذ عليه ، فلا يخفى أن الزمان عابر فى مثل هذه الحالة ، وبطبيعة الحال ، ثمة تغير يحدث • ولكن التغير شيء والزمان شيء آخر ، وكما أشير سابقا ، فان التغير لا يمس أسس الكون أو يستحدث جديدا • ويسفر اختلاف الحالات المتعاقبة عن مجرد توزيعات للمادة والطاقة فى المكان ، واذا ترك لها الوقت الكافى فلا يستبعد عكسها وتكرارها ، كما نتصور ، وعلى الجملة ، يصبح القول بأن المذهب الذى وصفه نيوتن ولابلاس كان أقرب الى بارمنيدس منه الى هيرقليطس ، وتغلب عليه الكينونة أكثر من الصيرورة (٩) •

وغيرت نظرية الكم ونظرية النسبية هذه الصورة ، وقلبتها رأسا على عقب ، ومع هذا فانها لم تستبدل صورة بأخرى ، لأن الحادثات events التى وصفتها لا تقبل التصوير • ونحن لن نفلح فى انشاء نموذج للكون الجديد ، أى لكل من الكون الصغير والكون الكبير على السواء ، بعد أن تسببت الفزياء الحديثة الأكثر تجريدا من الفزياء القديمة فى انهيار المعانى المطلقة الأربعة عند نيوتن جميعا ، وتحولت بدورها الى معانى مجردة ، فبعد أن ظهر بحث أينشتين فى النسبية الخاصة ، لم يعد للقول بوجود مكان مطلق لا يتحرك ، أو زمان مطلق أى معنى ، فلقد بين أينشتين أن قياس المكان والزمان يختلف تبعا لحركة المشاهد ، ووفقا لذلك لن يكون هناك ما يدعى بتآنى الحادثات (أى حدوثها فى آن واحد) ، وتكون النسبة الزمنية للساعات المتحركة ، أبطأ من نسبة الساعات المتوقفة ، ويكون طول العصا المتوقفة والعصا المتحركة مختلفين بالمثل ، وهكذا •• ولخص أينشتين هذا الموقف بعد ذلك بسنوات فقال : « ليس هناك ما هو أبسط من القول بأن العالم الذى نحيا فيه عبارة عن مستمر continum مكانى ـ زمانى رباعى الأبعاد » (١٠) ، والجملة الأخيرة

---

(٩) انظر الى كتاب The Philosophical — Milic Capek Impact of Contemporary Physiks برنستون ١٩٦١ ص ٥٩ ، ص ١٣٧ •

(١٠) Relativity — Einstein ترجمة Robert Lawson نيويورك ١٩٢١ ص ٦٥ •

مستمر مكانى ـ زمانى ترجع فى الأصل الى مينكوفسكى الاستاذ القديم لأينشتين ، الذى نوه فى محاضرة شهيرة سنة ١٩٠٨ فى كولونيا بأهمية النظرية الخاصة لتلميذه ، وأعلن أنه من الآن وصاعدا قد حكم على كل من المكان فى ذاته ، والزمان فى ذاته بالاعدام وتحولا الى أشباح ،ولن ينظر الى الواقع المستقل الا على اعتبـــار أنه مؤلف من وحـــدة مكان وزمان (١١) ، وعلينا أن لا نقول ، ابتداء من الآن بوجود نقاط فى المكان أو لحظات فى الزمان ، فالأصح هو وجود حادثات لها أبعاد فى كل من المكان والزمان ، ويتعين أن يضاف بأن المكان فى التصور الجديد لم يفقد طابعه الساكن فحسب (بعد الجمع بينه وبين الزمان) ولكنه فقد تجانسه أيضا . ولقد برزت هذه النقطة على نحو أوضح فى مبحث أينشتين الثانى فى النسبية . فليس المكان ـ الزمان لا اقليديا فقط ، ولكنه أيضا يعرض تنوعا من التكوينات أو الهندسات ، وهكذا لم نعد نفسر الجاذبية كقوة ميكانيكية ، ولكنها تفسر على أنها انحناء فى المجال الذى تخترقه الأجرام السماوية .

وعلى أى حال فبوســـعنا القول بأن تصـــور المادة قـــد تعرض « للبلشفة » الكاملة ، أكثر من تصورى المكان والزمان ، وكان هذا هو ما رآه سير آرثر ادينجتون فى محاضرات جيفورد ١٩٢٧ بعد أن استعرض أطلال الفزياء الكلاسيكية ، وقال ان اللورد رازرفورد هو الذى قام بدور « الشرير الحقيقى فى هذه التمثيلية » ، ولم يكن أينشتين هو المســـئول ، وترجع ملاحظةادنجنون الخاصة الى ما قاله رازرفورد عن تركيب الذرة ، وكان ما خطر بباله بوجه عام قد انصب على التصور الجديد برمته الذى رأى الذرة « فى حالة غير ساكنة ، أى رآها نشطة فعالة » :

« واذا قارنا الكون ، كما يفترض وضعه الآن بالكون ، كما اعتدنا أن نتصوره مسبقا ، سيظهر لنا التغير المثير للانتباه لا فى اعادة تنظيم المكان والزمان ، الذى استحدثه أينشتين ، وانما فى تحلل كل ما اعتبرناه شديد الصلابة وظهوره فى مظهر شوائب رقيقة تنساب فى الخواء (١٢) .

وغدا من العسير للغاية ، ان لم يكن من المستحيل القول على وجه الدقة : ما هى المادة ؟ بعد أن تسببت الجســـيمات المادية فى تبـــديد

---

(١١) H. Minkowski « المكان الزمان » ضمن كتاب « مبادىء النسبية » ترجمة W. Perrett متيوين لندن ١٩٢٣ ص ٧٥ .

(١٢) The Nature of the Physical World — A.S. Eddington ماكميلان نيويورك ١٩٢٨ ص ١ .

الخصائص التى نسبت للذرات فى الفزياء الكلاسيكية ، من حيث الشكل والحجم وعدم القابلية للتحطيم وهكذا ·· وقال هايزنبرج (١٣) : لم يعد للجسيمات جوهر ، وانما لها شكل رياضى ، وبناء على ذلك « فليس لديها حتى خاصة الكينونة · وانما لها فقط خاصة ، « امكان الكينونة أو الميل الى أن تكون » ، ومن ناحية ــ فان هذا يرجع الى الاعتقـــاد بأن المادة متماثلة هى والطاقة ، ومن ثم فانها ليست سالبة ، ولكنها موجبة · انها نمط متحرك من الالكترونات ، والحق لقد اعتبر بعض العلماء هذا النمط موجات وليس جسيمات · وليس للنمط ــ ســـــواء أكان موجات أو جسيمات ــ أى وجود قائم بذاته ، ولكنه دائم التغير ، ويتأثر فى كل من حريته الايقاعية وبيئته بما فى ذلك الزمان ·

ودخل عنصر من اللايقين فى الفزياء ، وبخاصة فى الأنســـــاق الميكروفزيائية · اذ أوضحت نظرية الكم الأصلية أن المادة لا متواصلة ، ومن الصعب التنبؤ بالطاقة المشعة التى تنطلق فى قذفات أو كميـــات لا متواصلة ، وأوضح مبدأ هايزنبرج فى اللاحتمية (أو اللايقينية كما يسمى أحيانا) ١٩٢٧ استحالة التحـــديد فى أى وقت أو فى الوقت نفسه ، لموضع سرعة أى الكترون ، وقال سير جيمس جينز أن هايزنبرج قد أوضح « أن الطبيعة تمقت الدقة والانضباط أكثر من أى شىء (١٤) » ، ولم يفعل هايزنبرج شيئا من هذا القبيل · على أنه أثار تساؤلات جادة حول الحتمية عند لابلاس وما قاله عن القدرة على التنبؤ · وهل ترجع لا يقينية مسلك الالكترون الى نقص المعرفة ، أم الى تأثير أدوات القياس التى يستعملها العالم على الأشياء ، أم أنه كامن فى طبيعة هذه الأشياء ، ولا يخفى أنه قد حدثت « أزمة فى معنى الحتمية » الآن ، ومن واجب العلماء وفلاسفة العلم أن يجيبوا على هذه التساؤلات ·

ونعود الآن الى السؤال الأصلى : ما هى الطبيعة ؟ · قال وايتهد ــ وأصاب فيما قال ــ بأن الثورة العلمية قد وضعت كل الأمور فى مأزق ، كالابستمولوجيا والكونيات الفلسفية ، على سبيل المثال ، ولكن ألم يكن بوسعه أن يكون أول من يعترف بأنه قد خرج من هذا المأزق بعض الأفكار الجديدة عن الطبيعة بعد أن اعتمدت على البينات المكتسبة من نظرية الكم فى الفزياء ، ومن نظرية النسبية فى الفزياء أيضا ، وظل الاتجاه المادى

(١٣) Werner Heisenberg ــ « الفزياء والفلسفة » هاربر نيويورك ١٩٦٢ ص ٦٠ ·

(١٤) The Mysterious Universe — Sir James Jeans, ماكميلان نيويورك ١٩٣٠ ص ٢٨ ·

باقيا ، فى صورة أو أخرى ، كما حدث مثلا فى عمل فلسفى باكر للينين : غير أن هناك جانبا من الحقيقة فى الزعم الذى كثيرا ما يتردد بأن الفزياء الحديثة تؤثر النظرات المثالية ، أو تراها مستصوبة ، ولدينا مثلان هما نظرة ادينجتون ونظرة جينز • وركزت فلسفة وايتهد عن الكيان العضوى ، والتى كانت بالقطع متعارضة هى والمذهب المادى ، على كل من المثالية وفكرة الدفقات Process فى الطبيعة ، ولكن ، وقبل أن نتطرق الى خصائص الاجابات الجديدة على سؤال الطبيعة يهمنا أن يلاحظ أنه وجد نفر قال ان هذا السؤال غير مشروع فى المقام الأول (الوضعيون) • وكان هناك أيضا من تجاهلوا السؤال (الوجوديون) أو من بحثوا عن الحقيقة فى موضع آخر غير الواقع (التكعيبيون) •

واتجه المناطقة ، أو الوضعيون التجريبيون الذى اتخذوا جامعة كيمبردج وفينا مقرا لهم ابان الحرب العالمية الأولى ، وأعقابها مباشرة ، الى تصغير ميدان الفلسفة ، اذ تطلب بناء فلسفة جديدة تناسب العلم الجديد — وكان هذا هدفهم — استبعاد الميتافزيقا • وتصوروا أن مهمة الفلسفة هى النقد ، لا النظر والتأمل ، أى اخضاع المعرفة العلمية للتحليل المنطقى ، والقاء الضوء على اللغة المستعملة ، والاصرار على اتباع منهج يساعد على التحقق من كل الأحكام والقضايا • وبعبارة أخرى ، أو كما قال الفيلسوف مور G. E. Moore: « الحصول على كل شىء صحيح على وجه الدقة » ، ولكن الميتافزيقا لا تتصف بالدقة ، ولا هى تقبل البرهان . وقال رودلف كارناب زعيم جماعة فيينا : « القضايا الميتافيزيقية لا توصف بالصحة أو البطلان ، لأنها لا تقول شيئا ، وهى لا تحتوى على معرفة أو على خطأ ، انها تقع خارج ميدان المعرفة تماما (١٥) ••• » وكان كارناب مستعدا للتنازل والاعتراف بوظيفتها «التعبيرية» ، لا «التمثيلية» على نحو ما يقال عند الحكم على مهمة الشعر والموسيقى • ولكنه تشكك فى القضايا أيضا باعتبارها تدعم السياسة الرجعية • ومهما كان الأمر فغنى عن البيان أن هذه الجماعة قد رأت سؤال الطبيعة في مظاهره الأونطولوجية ، بلا معنى ، وتمشيا مع ما قاله لودفيج فيتجنشتاين فان الفلسفة ليست نظرية ، ولكنها فعل : « وأغلب القضايا والأسئلة التى أثيرت عن المشكلات الفلسفية ، ليست باطلة ولكنها لا معنى لها (١٦) » ، أى أن الأسئلة

---

(١٥) The Logical Syntax of Knowledge — Rudolf Carnap
. استشهد بها Albert William Levi فى كتاب
Philosophy and the Modern World (١٩٥٩) ص ٣٦٦ •

(١٦) Tractatus Logico — Philosophicus — Ludwig Wittgenstein.
روتلدج — لندن ١٩٦٠ (ف (4. 112), (4. 003)

الخاصة « بالطبيعة » و « حقيقة أمرها » و « ماهيتها » ومعناها لا تعنى شيئا .

ويكمن وراء هذا الشك تراث قرن من الشك الوضعى فى العلل الميتافزيقية ، باعتبارها مختلفة عن « قوانين » الطبيعة ، ومختلفة أيضا عن كشوف علم الفزياء القريبة العهد . واستحدثت نظرية النســبية وبخاصة ما جاء فيما بعد عن مبدأ اللاحتمية — دراية أعظم بالدور الذى يقوم به العقل الانسانى أو المشاهد أو المعمل وما استخلص من التجارب فيما أعتقد تقليديا أنه العالم الخارجى الموضوعى ، اذ لا يستطاع فك الارتباط بين المشاهد وأدواته — كما اعتقد فيما سبق . وفى نطـــاق الجمعيات العلمية ذاتها كان هناك تعاطف على وجهة نظر العلماء الذين يستندون الى التجارب المعملية بالرغم من أن علماء مثل أينشتين وبلانك لم يسرفوا فى الاعتماد على « المعامل » على نحو ما فعل الوضعيون ، فأينشتين مثلا ، رغم هجومه على المعانى المطلقة عند نيوتن ، فانه كان دائم الاعتقاد فى وجود عالم خارجى ، ولا يخفى أنه ازداد يوما بعد آخر ايمانا « بقدرة العقل الانسانى على فهم العالم الخارجى فى نهاية المطاف ، وعلى ادراك الواقع ، كما كان يحلم القدماء (١٧) » ، وفعل ادنجتون الشىء نفسه ، بل وذهب بعيدا فى اتجاه المثالية الذاتية ، فالعقل يختار للدراسة أنماطا معينة من الطبيعة ، ويفضلها على الأنماط الأخرى « والأشياء التى كان بوسعنا أن نبينها ، ولكننا لم نحقق ذلك ، انها هناك (فى الطبيعة) تماما مثل تلك التى بيناها » . وما هو أكثر من ذلك ، فان العقل قد وضع فى الطبيعة قيما معينة من صنعه : لقد وفق العقل بفضل قدرته الانتقائية فى التوفيق بين دفقات الطبيعة Processes ، وفى تحويلها الى اطار قانون لنمط من اختياره الى أكبر حد » واستطرد ادينجتون وقال : « ويتعذر انفصال معرفتنا للعالم الخارجى ، من طبيعة التطبيقـات التى استعنا بها فى اكتساب المعرفة (١٨) » ، وليس كل هذا ما أراد ادنجتون قوله عن الطبيعة ، ولكنه قال ذلك .

لم يرفض الوجوديون سؤال الطبيعة ، بقدر اتجاههم الى تجاهله . ومن ناحية — يرجع هذا الموقف ، كما أشار ليفى الى أن الوجودية ظاهرة

---

(١٧) Einstein ضمن مجموعة محاضرات هربرت سبنسر — اكسفورد ١٩٣٣ استشهد بها Jeremy Bernstein روتلدج ١٩٦٠ ص ٢٦٢ ص ٧٧ .

(١٨) A. S. Eddington نفس المرجع (انظر ملحوظة ١٢) ص ٢٤١ ، ٢٤٤ ، ١٥٤ .

مرتبطة بالمدن ، وتركز على الانسان ، وليس على الطبيعة ، بالرغم من أن الانسان فى حالات الضيق يمكن أن يوصف بغير رجوع الى النظام الطبيعى (١٩) ، ولكن كان هناك ما هو أكثر من هذا ، فقد كان فى وسع الوجوديين العثـــور على ما يدعم نظريتهم فى الحرية ، فى الفزياء الحديثة ، كما نستطيع أن نتصور ، ولكن لا يبدو أنهم نظروا الى الموضوع من هذه الزاوية • اذ كانوا قد ثاروا على العلم الوضعى وعلى المثالية معا ، فالفلسفة الحقة ، التى تبحث عن « الوجـــود » الحق ، لا تهتم بالجوانب المرتبطة بالموضوعية واللاشخصية ، والحتمية المادية ، أو الطبيعة ، كما يدرسها العلماء ، أو المطلق الهيجلى على السواء ، ولا يخفى أن الوجوديين قد نظروا الى الطبيعة وفقا للنموذج الذى تركه لابلاس • ولا يدهشـــنا وصفه له بأنه لا انسانى • وكما قال كارل ياسبرز « تفتقر العـــلوم المجردة الى الشعور بالتعاطف على الحضارة الانسانية (٢٠) » •

وثمة ايحاء آخر لياسبرز يدل على أن الاتجاه نحو الطبيعة كله قد تغير فى الحضارة الغربية ، وجاء هذا القول فى معرض حديثه « عن الشك المتزايد فى العلم بوجه عام » حتى عندما كانت العلوم تواصل تحقيق نتائجها الفذة ، واعتقد أنه من الميسور رد الشـــك ــ من بين مؤثرات أخرى ــ الى عجز العلم عن تزويد الانسان بنظرة شاملة الى العـــالم ، وانحطاط العلم الى مجرد تخصص ، والى ما لا معنى له بالتبعية ، وقال متشاءما : « لقد تحولت خزعبلات العلم الى عداء للعلم (٢١) » ، وثمة قدر كبير من الحقيقة فى هذه الملاحظات التى ظهرت ١٩٣٢ ، وتستحق الانتباه بهذه المناسبة ، وبلغت « الخزعبلات » ــ وعنى بها ياسبرز هوجة « العلومية » قمتها فى حضارة القرن التاسع عشر ــ كما رأينا (٢٢) . وبدأ العداء عندما شرع العلم ــ أو بمعنى أصـــح العـــلم التطبيقى أو التكنولوجيا ــ فى تهديد القيم الانسانية ، وعلى رأى الفيلسوف كولنجوود الذى طرح هذه المسألة على خير وجه مرددا المخاوف العـــامة من الازدياد

---

(١٩) انظر الى مقال The Concept of Nature — Albert William Levi ضمن كتاب اشرف على جمعه John Weiss بعنوان The Origins of Modern Consciousness

(٢٠) Karl Jaspers ــ الانسان فى العصر الحديث ترجمه الى الانجليزية ادين وسيدار بول ــ نيويورك ١٩٣٣ ص ١٥٣ •

(٢١) نفس المرجع ص ١٥٨ •

(٢٢) انظر الجزء الثالث من كتاب الفكر الأوربى الحديث ص ٥٤ •

الضخم لقدرة الانسان على التحكم فى الطبيعة ، وكيف أنه لم يكن مقترنا بما يناظره : « من زيادة ، أو ما يشبه ذلك ، فى قدرته على التحكم فى المواقف الانسانية ، والظاهر أننى سأرى تحكم العلوم الطبيعية قبل فوات وقت غير طويل ، وقد حول أوربا الى برارى ياهو Yahoos (٢٣) » ٠

واشار « سنو » C. P. Snow فى مقال شهير بعنوان « ثقافتان » الى أن هذا العداء قد بان بصفة أساسية عند الأدباء الذين لا يتابعون آخر ما جاء به العلم ، وحفيد توماس هنرى هكسلى الداعية للعلم من أمثلة أدباء القرن العشرين ، الذين استطاعوا تثبيت أقدامهم فى الثقافتين ٠ اذ كان الدوس هكسلى شغوفا دائما بالعلم ويحترم العلم والبحث والعلماء . غير أنه اتجه منذ بواكير حياته الى الحديث عن حماقة العـــلم ، والآثار السيئة لمادية العلم على الانسان (٢٤) ، وعلى نهاية الحرب العالمية الثانية كان يقول ان « انتصار الانسان على الطبيعة » يمثل العلة الهامة للتمركز المتزايد للسلطة والقهر والتدهور المناظر للحرية في القرن العشرين , وتذرع الهجوم على العلم على حجة أنه بداية عهد جديد من البربرية التكنولوجية والبيروقراطية والاحصاء ، والانسان الآلى ، وكم بدا العـلم والتكنولوجيا مختلفين فى نظر هربرت جورج ويلز الأصغر سنا ، والذى تعلم بطله فى روايـــــة The New Machiavilli (١٩١٠) من أبيه « ان العلم ـ بما فيه من روح النور والنظام ـ فى طريقه لانقاذ العالم الذى يئن ويتوجع من مآزقه ، لأنه بحاجة اليه (٢٥) » ، ومع هذا ، فكم تبدو بعيدة الاختلاف سخرية ألدوس هكسلى من العـــــلم ، الذى استمر محافظا على مظهره فى عشرينات القرن العشرين وبواكير الثلاثينات ، وألفت كتب كثيرة لتبسيط العلوم للشعب ، بل ولمؤلفات ادينجتـــــــون وجينس وسليفان J. W. N. Sullivan ، وآخرين ، ولكن بقدوم سنة ١٩٤٥ فقد حتى ويلز هذا الايمان الذى اتسم دائما بالغموض والتناقض نوعا ، كما يبين من آخر تحيـــــة أرســــــلها للمستقبل فى كتابه : Mind at the End of its Tether ٠ واستمر بالطبع بقاء الكثير من مشاعر الود نحـــــو

---

(٢٣) An Autobiography — R. G. Collingwood. ـ اكسفورد لنـــدن ١٩٣٩ ص ٩١ ٠

(٢٤) كما حدث مثلا فى روايته Antic Hay (١٩٢٣) ٠

(٢٥) The New Machiavelli — H. G. Wells' ضمن مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع عشر ص ٣٧ (نشرت بين ١٩٢٤ ـ ١٩٢٧) ٠

العلم كتلك التى عبر عنها جوليان هكسلى العالم البيولوجى الضليع وشقيق الدوس ، الذى ألف الكثير عن الانسانية المتطورة 'evolutionary humanism' وعن عبور الفجوة بين الثقافتين التى تحدث عنها سنو ، وسنناقش هذه الفكرة فيما بعد ، عندما نعود للكلام عن فلسفة الطبيعة والفيزياء الحديثة •

والتكعيبيون جماعة أخرى يصح القول بأنها أدارت ظهرها للطبيعة . ولقد قيل بوجود تناظر ــ ولو أنه بعيد الاختلاف ــ بين التكعيبية والفزياء الحديثة ، كالذى أشار اليه على سبيل المثال الشاعر جيوم أبولونيير ، الذى عاش وسط أوائل التكعيبيين ، وكان لسان حال لأفكارهم ، وتكلم أبولونيير عن « التكعيبية العلمية ، التى ولدت مع بيكاسو (*) » ، ونبه الى انشغالهم بالهندسة (التى لم تعد قاصرة على الهندسة الاقليدية) ، وعلم الفضاء والآنية والبعد الرابع • ولا يشير البعد الرابع عند أبولونير الى الزمان ، لكنه يشير بالأحرى لنوع من المكان بلا زمان ، وقال « انه يمثل كثافة المكان ، عندما يخلد نفسه فى كل الاتجاهات فى لحظة محددة » (٢٦) • واتضح أن « التكعيبية العلمية » ، ليست علمية جدا ، ولكنها ترجع الى تقوقع الفنان فى ذاته ، عندما يضع تصوره للواقع ، بدلا من أن يتجه الى استنساخ الطبيعة ، ان هذا الاندفاع نحو الباطن هو أهم خاصة تميز التكعيبيين أكثر من أى شىء آخر ، فلقد عمدوا بوعى الى تحطيم الطبيعة الخارجية ، ثم اتجهوا الى الباطن للاهتداء الى أشكالهم التى لا تبدو مشابهة لأى شىء فى الطبيعة ، كما فهمت حين ذاك بوجه عام : أى كأحجام وتكوينات ومكعبات وبورتريهات معكوسة أو مقلوبة •• الخ •• ان هذا هو ما سماه أبولونير « بما فوق الطبيعة » أو « سيريالية » وقال ان « التكعيبية خالية من أى مظهر تشخيصى ، ولا تبحث عن التشخيص ، ولكنها فن قائم على المعنى (٢٧) » كما أنها لا تسعى لتقديم فكرة عن الطبيعة • ويبين من لوحات المناظر عند جورج براك (على سبيل المثال اللوحة المسماة منظر للاروش ــ جيو سنة ١٩٠٩ ــ لوحة رقم ٩) الى أى حد استطاع أستاذ التكعيبية الابتعاد عن المعنى

(*) تحتاج هذه المعلومة الى اعادة نظر • ولربما كان الأصح هو نسبة بدء المذهب التكعيبى الى براك الذى ظل متمسكا به طوال حياته الفنية • أما بيكاسو فكان دائم التذبذب بين النزعات والبدع خلال حياته الطويلة ــ (المترجم) •

(٢٦) Les Peintres cubistes — Guillaume Apollinaire. باريس ١٩٦٥ ص ٥٢ •

(٢٧) نفس المرجع ص ٥٦ •

التكوينى المأخوذ عن الخارج ، مؤثرا المعنى التكوينى المرتبط بالباطن ٠

وكما بينا آنفا ، لقـــد حاول آخرون كثيرون ــ وبخاصـــة بين الفلاسفة ــ اثارة سؤال ما هى الطبيعة ، والاجابة عليــــه على أنحاء مستحدثة ، ولقد فعلوا ذلك رغم تحذير ادينجتون من « الفلاســـفة المدققين » ، الذين اندفعــوا نحو الاستنتاج قبـــل أن يكمل العـــلم « تحـــولاته فى عالم التكوينـــات » ، وتحـــدث وايتهـــد فى كتـــاب Science in the Modern World (١٩٢٥) عن « الانحلال الظاهر فى النسق المريح الذى ترتب على المذهب المادى العلمى » ، الذى ساد القرون الثلاثة السالفة. وفي الحق لقد استمر المذهب المادى راسخا في نظر الماركسيين كفلسفة للطبيعة ، وليس من شك أنه قد استمر سائدا بين كثيرين من رجال العلم (٢٨) ، وان صعب اثبات دورهم ٠ وشعر لينين فى وقت باكر يرجع الى سنة ١٩٠٨ بالفزع من « أزمة الفزياء » وشرع فى وقف المثالية الزاحفة التى صاحبتها ، والتى ظن أنها جعلت الفزياء ألعوبة فى يد الرجعية السياسية والاجتماعية ، وكان هذا التحذير هو ما فعله فى كتاب : المذهب المادى ، والنقد التجريبى وهو اسهامه الوحيد فى الفلسفة غير العملية ، ويعد هذا الكتاب أولا جدلا يهدف لاســقاط « المنحرفين » داخل الحزب الشيوعى فى روسيا من أمثال بوجدانوف من أولئك الذين أظهروا ميولا كانطية جديدة ، كما أنه اتجه ــ رغم اعتماده الشديد على الثقات وبخاصة فريدريش انجلز ــ الى الدفاع فى القرن العشرين على نحو كلاسيكى عن الفلسفة المادية للطبيعـــة ، واستمر الماركســـيون الأوربيون ينظرون اليها هكذا زهاء خمسين عاما ، واعتمدت على الموقف الذى عرضه هذا الكتاب خصوصا ما يتعلق بنظرية المعرفة ــ كما ظن لينين وأتباعه الشيوعيين ــ صناعة النقد الاجتماعى الماركسى ٠ وكرر لينين التشديد على النقاط الآتية : ان هناك عالما موضوعيا خارجيا للطبيعة موجود مستقلا عن العقل البشرى أو الوعى ، ويتألف هذا العالم من المادة الموجودة منذ الأزل ، ويعكس العقل بوصفه وظيفة من وظائف المـــادة المنظمة هذا الواقع بوساطة الحواس التى تستنسخه أو تصوره فوتوغرافيا. وقيل ان هذا النوع من المادية يتطلب الرجوع الى الفزياء الكلاسيكية ، ومع

---

(٢٨) كان F. Sherwood Taylor مدير متحف العلم فى جنوب Kensington بلندن يرى أن معظم العلماء (فى سنة ١٩٤٧) يتبعون المذهب المادى باعتباره فرضا نافعا The Scientific World-Outlook) ــ مجلة Philosophy الجزء الثانى والعشرون) ف ٨٣ نوفمبر سنة ١٩٣٧ ص ٢٠٣ ٠

هذا فقد حرص لينين حرصا شديدا على التفرقة بين المادية الميتافيزيقية ، والمادية الجدلية (الديالكتيكية) ، أى بين المادية القديمة والمادية الجديدة ، اذ استطاعت المادية الجديدة أن تفسح المجال أمام التقدم فى المعرفة العلمية ، وفتحت الباب أمام طرائق جديدة لتصور « المادة » ، كما كان لينين سيقول ، وقصر « المادية الجدلية على الطابع التقريبى والنسبى لكل قضية علمية تتعلق بتكوين المادة وخصائصها (٢٩) » ٠ وبذلك استطاع لينين نفسه أن يساير الأفكار الجديدة عن الالكترون (على سبيل المثال) بوصفها متعارضة مع الفكرة القديمة للذرة ، وفضلا عن ذلك ، واذا راعينا الوقت المبكر الذى ألف لينين فيه الكتاب ، أى قبل أن تكتمل الخطوط الأساسية للفزياء الجديدة ، فانه من الصعب أن يوجه له اللوم ، اذا استمر يعتقد فى وجود الأثير والمكان بأبعاده الثلاثة ، وما شابه ذلك ٠ وما أراد لينين أن يؤكده هو عدم اختفاء المادة ، وأن ما تتميز به « المادية الجدلية » عن « مذهب اللاأدريين أو المثالية النسبية (٣٠) » هو الايمان بالوجود الموضوعى للطبيعة خارج العقل ، مستقلة عن المدركات الحسية للانسان ٠ ورجع لينين فى نهاية المطاف الى موقف ذى طابع مطلق ، فالمادة مطلقة ، والحقيقة مطلقة ، وبوسع البشر الاقتراب منها ، وقد فعلوا ذلك ، رغم خضوعهم لمؤثرات تاريخية وفسيولوجية ، وللزمان والمكان « حقيقة موضوعية » ٠ ومنذا الذى يتشكك فى وجود القانون الموضوعى ، والعلية ، وكذلك الحقيقة النسبية . وقصد لينين بذلك كما لا يخفى مؤازرة الصراع الطبقى ، وكما سبق أن أسلفنا ، لقد اعتقد لينين أنه بحاجة الى تصور جدلى مادى للطبيعة ، وليس تصورا من تصورات اللاأدرية أو المثالية ٠

وكان لينين يزهو لأن أغلبية العلماء ــ وبخاصة علماء الفزياء ــ يفضلون المذهب المادى ، وان لم يلزم أن يكون هذا المذهب المادى من نوع المادية الجدلية ، وكما سبق أن ذكرنا فقد قال وايتهد عكس ذلك ٠ وما كان يعنيه هو أنه بين ١٩٠٨ ، و ١٩٢٥ دارت العجلة بين أولئك الأوربيين ممن رأوا امكان التفلسف فى الطبيعة على الطريقة المثالية ، أو أى خليط من المثالية والوضعية ٠ وفى وقت متأخر ، بدا للكثيرين أن

---

(٢٩) V. I. Lenin ــ المادية والنقد التجريبى ضمن مؤلفاته الكاملة ١٩٢٧ ، من الفصل المعنون المادة قد اختفت ٠

(٣٠) نفس المرجع ص ٢٢٢ ٠

الفزياء الجديدة قد فتحت الباب على مصراعيه أمام تفسير الطبيعة مثاليا ، أو انها على أقل تقدير لم تغلق الباب بعنف أمام هذا التفســـير المثالى (ولربما قال عنه لينين أنه تفسير بورجوازى) ، وزيادة فى التخصيص ، فقد دفعت التصورات المتغيرة للمادة والزمان والحتمية ، التى جاء بهـــا العلماء ، بعض الفلاسفة الى تصور الطبيعة ، لا كآلة ، ولكن على أنهـا عقل ، وكائن حى ، أو نوع من « الخامة المحايدة » الكامنة وراء العقـل والمادة ، (فهكذا كانت نظرية برتراند رسل على سبيل المثال) • ان هذا التحول صوب المثـالية ، والابتعـاد عن المادية أو الآلية هو الثورة التى صاحبت الثورة العلمية • وبذلك حدثت فجوة عميقة بين فلســـفة الطبيعة عند روسيا ، وفلسفة الطبيعة فى غرب أوربا •

وبمقدورنا الحصول على فكرة ما عن الثورة الفلسفية من سلسلة المناظرات التى أجراها سليفان J. W. N. Sullivan العالم الرياضى ، وصاحب الكتب المبسطة للعلم ، واشترك فيها بعض الفلاسفة العلماء من انجليز وفرنسيين وألمان سنة ١٩٣٤ ، فرغم الاختلاف المحتوم بينهم حول بعض القضايا، وخاصة قضية الحتمية (٣١)، الا أنهم ــ كما لاحظ سليفان ــ قد أجمعوا على هذا الرأى فى قضية العقل ــ المادة ، ووضع الانسان فى مقابل المادية • وبدا ثمة تشابه بين الأمير لوسيان دى بروجليه ورسل • اذ اعتقد الاثنان فى وجود جوهر واحد خرج منه كل من الوعى والمادة • وسار آخرون الى ما هو أبعد فى طريق المثالية ، فرأى ماكس بلانك أن للوعى « دورا رئيسيا » ، أما المادة فبدت فى نظره « مشتقة من الوعى » ، وعبر جينس عن موقفه بكلمات مقاربة لهذه الكلمات ، وقال : ان « ميوله تجاه المثالية » ، قد جاءت نتيجة للنظريات العلمية الحديثة الى حد كبير ، ونوه بصفة خاصة بمبـــدأ اللاحتمية الذى بدا وكأنه قد أتاح الفرصة لاثبات دور « العقل » فى الكون ، ولكن برهانه قد نما وازداد اكتمالا فى موضع آخر استند أساسا على التكوين الرياضى للطبيعة ، الذى يتعذر تفسيره على هذا الوجه بمعزل عن الرياضة • وخلص جينس الى القـول « بوجه عام ــ يبدو لى الكون أقرب الى فكر عظيم منه الى آلة ضخمة ، وربما

---

(٣١) كما سبق أن لاحظنا ، لقد رفض أينشتين مبدأ اللاحتمية • وفعل الشىء نفسه ماكس بلانك وشرودينجر Schroedinger « الله لا يلعب لعبة الظهر مع العالم » • كان هذا ما قاله أينشتين ، واشترك هو وبور Bohr فى هذه النظرة •

دفعتنى هذه الحالة الى القول بأنه يتعين مقارنة كل وعى فردى بخلية من مخ العقل الكونى (٣٢) » ٠

وعقد ادينجتون أيضا لقاء مع سليفان ٠ وبرز ادينجتون بين أفراد هذه الجماعة ليس بحكم صفاء نظراته الى الطبيعة ، وانما من حيث شمول هذه النظرات ، اذ لمس كل المشكلات الضخمة التى نوقشت على هـذا العهد ، وصارع المشكلة الابستمولوجية ــ وهو مالم يفعله جينس ــ وانتهى الى نتائج أقرب الى الشك نوعا ــ كما رأينا (٣٣) ٠ وتحدث ادينجتون عن « الطبيعة » العويصة التى يصعب أن تستقصى ، ويعرف تكوينها الرياضى من حركة المؤشر (أى من قراءة بعض عدادات الأجهزة العلمية) ، وان كان هذا لا يعنى استخلاص ماهيتها أو صفاتها الحقة ٠ ولم ير أنه من غير المتوافق الانتقال من هذا الرأى الى وصف « خامة العقل » ، التى يتألف منهـا الكون ، أو التفرقة بين الجوانب القابلة للقياس ، وغير القابلة لذلك ، فى الواقع ٠ وقصد ادنجتون بغير القابلة للقياس ــ ببساطة ــ القول بأن التجربة العلمية ليست هى النوع الأوحد من التجربة ، فالفزياء تتناول ــ اعتمادا على الاختيار ــ الكميات القابلة للقياس وحدها ، ولكن هناك أيضا عالما كاملا من المشاعر والأغراض والقيم ، وبذلك لا يزيد نسق الفزياء كما صيغ حديثا عن « مظهر جزئى من شىء ما أوسع نطاقا (٣٤) » ، وعن ناحية « خامة العقل » ، فقد تأثر ادينجتون مثل جينس بمبدأ اللاحتمية ، الذى ظن أنه انتزع الافتراض المادى من العرش ، والواقع أنه بعد أن ازداد ادينجتون تفكيرا فى هذه القضية ، فانه ازداد اقتناعا بأن العقل يبدو أقرب الى الصلاحية كمركز للعالمين الفزيائى والروحى من المادة ، ودفعته نظرته المعرقية صوب النتيجة القائلة بأن المعرفة المباشرة التى بوسع الانسان الحصول عليها هى معرفة الحالات الذهنية ٠ وقال لجماعة من الأصدقاء الأمريكان : « اننى لا أعرف » ، فلقد كان ادينجتون من أعضاء جماعة الكويكرز بالاضافة الى كونه عالما فزيائيا وفلكيا مميزا ٠

---

(٣٢) Contemporary Mind — J. W. N. Sullivan
لندن ١٩٣٤ ص ١٣٢ ، ١٣٣ ـ ١٥٢ ، ١٥٩ ، ١٦٤ ٠ انظر أيضا كتاب جيمس جينس السالف الذكر (انظر ملحوظة ١٤) ص ١٥٨ ٠

(٣٣) انظر ص ٧٤ ـ ٧٥ ٠

(٣٤) انظر A. S. Eddington نفس المرجع (انظر ملحوظة ١٢) ص ٣٣١ ـ ٣٣٢ (جورج الين لندن ١٩٢٩) ص ١٩ ٠

« لست أدرى هل مازالت هذه النظرة المادية متبعـــة فى الدوائر العلمية » ، والى أى حد .. ولكنى أعتقد أنه ربما أمكن القول ان أحدا لم يعد يحرص على بقائها ، بعد التغيرات الحديثة العهد التى طرأت على الفكر ، وأثرت على المبادىء الأساسية للفزياء ، ولعل جاذبيـــة النظرة المادية ترجع الى العهد الذى ظهر فيه الاعتقاد بامكان صنع نمـوذج آلى مشخص لتيسير فهم الظواهر العلمية ، أو تفسيرها » (٣٥) .

ورفض وايتهد أيضا فكرة النموذج الآلى ـ وغاب اسمه عن أسماء العلماء الذين عقد سليفان لقاء معهم ـ ولكنه فى تصوره للطبيعة ، قد أكد دور الحياة أكثر من تأكيده لدور العقل ، (وان كانت الناحية القائمة على العقل من مكونات الحياة بطبيعة الحال) أو ما سماه بالدفقات process ووصف وايتهد مخطط الطبيعة ، وبين أنه قائم على دفقات ، وبذلك ارتبط بأولئك الذين غدوا أكثرية ، من الذين يعتقدون فى التصـــور الدينامى للطبيعة ، فى مقابل التصور الساكن لها ، وكان من بينهم بوجه خاص التطوريون ـ ومنهم برجسون الذى تحدثنا عنه فى فصل أبكر (٣٦) ، وصمويل الكسندر الفيلسوف ، وعالم الحيـــوان لويد مورجان ، بل وادينجتون ذاته الذى خصص فصلا من كتاب The Nature of Physical World كان عنوان أحد فصوله : « الصيرورة » وكان ادنجتون مقتنعا « بضرورة نسبة الطابع الدينامى للعالم الخارجى (٣٧) » ، وكثيرا ما أشار وايتهد الى برجسون ، وأثنى عليه لاعتراضه على التعبير عن المعرفة باللغـــة المكانية (وهو ما يعنى التهوين من دور الزمان) كوسيلة للتفكير فى الطبيعة ، ولأنه أدخل على الفلسفة المعانى المأخوذة عن علم كعلم وظائف الأعضاء (الفسيولوجى) ، وكتب وايتهـــد فى تمهيد لعمـــله الناضج Process and Reality (١٩٢٩) : « اننى مدين كثيرا لبرجسون » ، ورأى أيضا أن كتاب صـــمويل الكسندر : Space, Time and Deity حافل بالايحاءات . وقال الرأى نفسه عن كتاب مورجان : Emergent Evolution (١٩٢٣) ، ولقد ألقيت محاضرات عن هذه الكتب الثلاثة

---

(٣٥) Science and the Unseen World — A. S. Eddington

(٣٦) انظر ص ١٣٣ ـ ١٣٤ من الجزء الثالث عن القرن التاسع عشر . وقد أصدرته الهيئة فى العام الماضى .

(٣٧) A. S. Eddington نفس المرجع (ملحوظة ١٢) ص ٩٣ ـ انظر الفصل الخامس .

(٣٨) لمعرفة ما قاله الكســـــندر عن nissus تجاه الألوهية والله ـ انظــر ص ٧٨ .

ضمن محاضرات جيفورد ، أبرزت كلها دور الطبيعة الدينامية · وبعد أن اقتبس الكسندر كلمة « انبثاق » من عمل مبكر لمورجان ، رأى الطبيعة كتغير لا يتوقف ، ورآها قائمة على انبثاق الأسمى من الأدنى فى مراتب الوجود ، الى جانب انبثاق المادة من المكان ـ الزمان ، والحياة من المادة ، والعقل من الحياة ، وهكذا الى ما لا نهاية ، وكان القول بانبثـــاق شيء كالعقل ، باعتباره مقابلا لحصـــــيلة شيء أدنى ، من دلائل بزوغ شيء مستحدث ، أى جديد من حيث الكيف « وهذا الشيء الأكثر » فى تصور مورجان هو ما يفرق مذهب الانبثاق عن المذهب الآلى · ولم يذكر الكسندر بوصفه تجريبيا لماذا تعرض الطبيعة دفقات process وانبثاقا ووضعتهما فوق كل شيء آخر ، وكل ما فعله هو اثباته حدوث صراع أو كفاح لمقاومة تحقيق المراحل الأعلى ، وقوله أن هذا يحدث بلا انقطاع.(٣٨) بطبيعة الحال ، لم يكتف وايتهد باعادة ترديد ما قال هؤلاء المفكرون وغيرهم ، وفى الحق لقد اختلف عنهم جميعا فى نواحى هامة ، بينما حافظ على اتفاقه واياهم فيما يتعلق بفكرة الدفقات process . غير أنه وصف «الدفقات» بطريقته الخاصة · اذ كان ميالا الى فلسفة الكيان الحى Philosophy of Organism لا من ناحية الأفكار البيولوجية وحدها أو أساسا ، وانما من ناحيـــة الكشوف الحديثة فى الفزياء ، وتعلم وايتهد من نظرية النســـبية كيف يفكر بلغة المجالات الفزيائية والحادثات ، بدلا من الموضوعات المنعزلة ، أى فى صورة وحدات كلية whole وأنماط بدلا من الجزئيات ، وأوحت له نظرية الكم فيما بعد بتصور الزمان على أنه يتبع ايقاعا أو مراحل فى مقابل طابع الدوام الذى عرفت به النظرية الذرية ، ومن ثم استنبط دوام تغير الأنماط ، واقتنع وايتهد من تصوره للمادة كفعل طاقة ، الى جانب الأهميـــة المستحدثة لعنصر الزمان اقتنــاعا راسخا ، بأن الدفقـــات processes من صميم الطبيعة وقال « يتعذر تصور الطبيعـــة كوقائع ساكنة ، أو حتى تصور لحظة خالية من الديمومة (٣٩) » ·

فالعالم الفعلى عبارة عن دفقات ، والدفقات تمثل الصـيرورة فى الفعل ، وكيفية صيرورة أى كيان فعلى يساوى **الماهية** الفعلية لهذا الكيان وكينونته ··· فالكينـــونة قائمة على صـــيرورة · وهذا هو مبـــدأ الدفقـات process (٤٠) » ·

على أنه يوجد ثبات بالاضافة الى « الدفقات » فى مذهب وايتهد ·

---

(٣٩) Alfred North Whitehead نفس المرجع (انظر ملحوظة ٦) ص ٢٧ ·

(٤٠) Process and Reality-Whitehead نيويورك ١٩٢٩ ص ٣٣ ، ٣٤ ·

وترجع ناحية الثبات الى ما بين وايتهـــد وافلاطون من قرابة : « فكل الأشياء تنساب » ولكنها تشارك فى الموضوعات الابدية eternal objects الباقية ، والتى تزود الطبيعة بما فيها من اطراد وتجدد للممكنات ، ومن ناحية اساسية ، يصح القول بأن ما حاول وايتهد أن يقوله هو اذابة الطبيعة في الحياة ، وليس من شك فى أنه قد تأثر فى هذا الاتجاه أيضا بتعاطفه على الشعر الرومانتيكى ، أو ما حدث من « رد فعل رومانتيكى » ضد آلية القرن الثامن عشر ، كما وصفها فى فصل شهير من كتـــاب Science and the Modern World ، عندما قال « ان الطبيعة الميتة عاجزة عن تقديم أى أسباب » ، و « الطبيعة الميتة لا تهـــدف الى شيء (٤١) » . والحياة هى الناحية التى اكتشف وايتهد نقصها فى علم الطبيعة عند ديكارت ونيوتن . اذ استبعد هذا العلم من الطبيعة كل الأشياء الهامة كالأسباب والهدف والمعنى ، فلقد تجرد العلم من العالم ككل حتى يدرس بنجاح كبير جانبا ما أو جانبا جزئيا من العالم ، وقد حان الوقت الآن لاستعادة الحياة الى الطبيعة حتى تتضمن القيم وكل ما رآه وردزورث فى هذه الطبيعة ، بل وما هو أكثر من ذلك . ومن دلائل الحياة ومظاهرها : الاستمتاع الفردى والتقدم الخلاق ووجود الهدف ، والتجدد ، وكل هذه المعانى متضمنة فيما عناه وايتهد بالدفقات Process

كان هذا هو ما عرضه وايتهد عن كيفية الجمع بين الثقافتين . والحق انه قد أراد القول بأن خطأ العلم يرجع الى الفجوة التى تفصل العلم عن الانسانيات ، وترتد هذه الفجوة الى القرن السابع عشر ، ثم اتســـعت على عصر الملكة فيكتوريا . ولقد سمح العلم لنفســـه لفترة طويلة بأن يبدو ، وكان هناك هوية بينه وبين النظرة الكئيبة اللاانسانية للعـــالم الخارجى ، والآن أصبح فى المقدور بفضل الثورة العلمية الثانية ، وعلى الرغم من ازدياد تجريد العلم — أو من أسبابه — رؤية الطبيعة على ضوء مختلف ككيان عضوى بدلا من النظر اليها وكأنها آلة ، فتظهر ممتلئة بالحياة فى دفقات خلاقة تيسر الاستمتاع بها .

وعاد النقاش بعد الحرب العالمية الثانية من أثر الفزع الذى أحدثته الآلات والمعدات فى أعقاب الحرب ، ورأى الكثيرون أن العلم يهدد بالاتيان بحضارة تكنولوجية تحط من قدر البشر وتحولهم الى بشر آلات . ولم

---

(٤١) Whitehead نفس المرجع (انظر ملحوظة ٦) ص ٩ .

(٤٢) فيما يتعلق بالجدل الذى دار بين سنو وليفيس انظر المقال الذى كتبه Lionell Trilling «Science Literature and Culture» تعقيب الجزء الثالث والثلاثون (يناير — يونيو ١٩٦٢) ص ٤٦١ ، ٤٧٧ .

يمض الا قصير الوقت حتى أثار سير تشارلز سنو ضجة بالمقال الذى كتبه عن الثقافتين • وتقدم ليفيس F. R. Leavis أسقف كيمبردج لمبارزة سنو كممثل للأدب ، وقفز جوليان هكسلى وجاكوب برونوفسكى وآخرون للدفاع عن العلم ، فقال برونوفسكى بعد أن استعرض كل مشاركات العلم فى صنع الحضارة ابتداء من عصر النهضة : « ان العلم انسانى » ، وقال جوليان هكسلى بعد أن صك مصطلحا جديدا هو « الانســـانية التطورية » Evolutionary humanism يتلخص فيما يأتى : لقد اتبع التطور طريقا جديدا ، فبعد بزوغ الانسان ، لم يعد التطـــور بيولوجيا بلا تبصر خاضعا للضرورة necessitarian (وهو ما أساء الى الناس) ، ولكنه أصبح سيكلوجيا اجتماعيا ، موقف الناس فيه هو «الموقف التطورى» الذى يعى ما يفعل (٤٣) أما الى أى حد كانت هذه الحجج مقنعة فقصة أخرى • ولكن اذا عدنا لنتذاكر الدور الذى قامت به الفزياء الحديثة فى النقاش سيتضح لنا هذا الدور بما فيه الكفاية ، وما تضمنه من مفارقات ، أن الفزياء الحديثة وهى أكثر تجريدا الى حد بعيـــد من فزياء نيوتن قد جعلت العلم يبدو ربما ليس أقل خطرا ولكنه أكثر انسانية ، ودفع العلم الطبيعة لكى تظهر فى مظهر ليس أكثر خفاء « وامتلاء بالأحاجى » (فى تعبير جينس) فقط ، وانما أصبحت تبدو مشاركة بقدر من الصيرورة أكبر من الكينونة •

---

(٤٣) انظر مقالات J. Huxley, Bronowski فى كتاب The Humanist Frame — تحت اشراف هكسلى نيويورك ١٩٦١ •

(٥)

المجتمع المفتوح واعداؤه

هناك حكمان مختلفان ، ويبدوان متناقضين ، وغالبا ما يصدران عن الفكر السياسى والاجتماعى فى القرن العشرين ، فمن ناحية ــ يقال ان الفلسفة السياسية قد ماتت ، أو أنها تحتضر ، ومن ناحية أخرى ــ يقال ان هذه الفلسفة لم تنتعش وتتضخم ، بل وتتصف بالأصالة الا فى السنوات الواقعة بين ١٩٤٤ ، و ١٩٥٠ ، والحكمان صادقان ، فالحكم الاول يرجع أوليا الى النظرة السياسية الأكاديمية التى تعكس ــ فوق كل شىء ــ تدهور الديمقراطية الليبرالية • ويشير الحكم الثانى ــ ولا يعنى هذا استبعاد أى عوامل أخرى ــ الى ما يدور فى الأسواق والأحزاب من نقاش فى السياسة ، والى السياسة الخاضعة للأيديولوجية •

ولقد بنيت حجة الفريق الأول على ما يأتى (١) : لقد اهتمت الفلسفة السياسية تقليديا « بالمبادىء الأولى » بما فى ذلك أخلاقيات القرار السياسى والسلوك السياسى ، وبالأسئلة التى تدور حول غايات الحكومة ، سواء هدفت هذه الحكومة الى خدمة الأفراد ، أم رمت الى أى

(١) انظر حول «The Death of Political Philosophy كتاب
Introduction to Philosophy, Politics and Society : Peter Laslett
اكسفورد ١٩٥٦ وكتاب The Decline of Political Theory تاليف
Alfred Cobban والمجلة الفصلية Political Science
الجزء السابع والسبعون (سبتمبر ١٩٥٣) وبوجه خاص كتاب Arnold Brecht
The Foundations of Twentieth Century Political Thought.
برنستون ١٩٥٩ •

سبب آخر ، كالبحث عن أفضل صورة للحكومة ٠٠ وهكذا ، ولكن حدث في القرن العشرين أن تآمرت أحداث مهولة وأساليب جديدة في الفكر على زيادة صعوبة هذا النوع من المطارحات ، وان لم يكن غير مسـاير للعصر ٠ ولا جدال أن ازدياد ضخامة سلطة الدولة والبيروقراطية ، ربما تسبب في ظهور الحديث عن السيطرة العقلانية والأخلاقيـة بالمظهر غير المساير للعصر نوعا ، ولكن حتى اذا تجاهلنا مثل هذه التطورات ، فان الفلسفة التقليدية كانت ستجد طريقها غير ممهد ، فلقـــد تصارعت مدارس جديدة في علم الاجتماع والفلسفة ، كل منها ضد الأخرى ، وأصر علم الاجتماع الجديد المتحرر من القيم ، والذى شرحه بأستاذية وألمعية ماكس فيبر ، على الفصل الحاد بين ما هو كائن (is) وما ينبغي أن يكون (ought) ، وبذلك انكمش الفكر السياسي وتحول الى مناقشات حول الوسائل ، لا حول الغايات ، وحول النتائج المحتملة للفعل ٠ ولقد آمن فيبر كثيرا بوجود علم قد يساعد البشر على الاهتداء الى حلول عقلانية للمشكلات الاجتماعية ، ومع هذا فقد رأى من واجب العلم أن لا يناقش المبادىء الأولى ، وكتب فيبر في مقال باكر : « لا يستطيع العلم التجريبي أن يخبر أحدا ما ينبغي أن يفعله ، ولكنـــه بالأحرى قادر على ابلاغه ما بوسعه أن يفعله (٢) » فالقيم وأحكام القيم تنتمي الى عالم الايمان ، وليس الى عالم المعرفة ، وكما استطاع أن يبين فيبر في عجالة ، فانه من العسير تحقيق الايمان في العالم المســـحور للقرن العشرين ، وأحدثت سوسيولوجية المعرفة ، التى نهض بها كارل مانهايم وآخرون بالمثل أثرا تحديديا على النظرية السياسية ، عندما صبغتها بلون تاريخي ٠ فلقد قيل ان المعرفة السياسية شأنها شأن أى صورة أخرى من المعرفة الحضارية ، مقيدة اجتماعيا ، ومن ثم فانها نسبية أى تتناسب مع الأحوال الاجتماعية والاقتصادية السائدة ، في أى زمان معلوم من التاريخ ، والظاهر أن هذه التاريخانية قد استبعدت الأحكام الأخلاقية ، التى تصدر عن واقع خارج نطاق أى بناء اجتماعي ما ، وفي الوقت نفسه ، انتقد المناطقـــة الوضعيون الفلسفة السياسية التقليدية : بالاعتماد على أسس لغــــوية ومنطقية ، ووصموها بأنها « ميتافزيقا » ٠ وقال ولدون T. W. Weldon « أن فلاسفة السياسة لا يتحدثون الا قليلا عن المؤسسات الســـياسية ، ولكنهم يبحثون كيانات مجردة أو أشباحا مثل الدولة والفرد والمجتمع

---

(٢) Max Weber الموضوعية في العلم الاجتماعي ١٩٠٤ في كتاب « ماكس فيبر ومنهجه في العلوم الاجتماعية » ترجمه الى الانجليزية E. A. Shils نيويورك ١٩٤٩ ص ٥٤ ٠

والارادة العامة والخير العام ·· وهلم جرا (٣) » ، فعلى فلسفة السياسة أن تعيد النظر فى لغتها ، لترى أى شىء منها يعنى بالفعل أى شىء ·

كل هذا لا يدل على أن الفكر السياسى قد غدا موضع احتقار الآن ، أو أنه لم تظهر أقسام جديدة فى الفكر السياسى والاجتماعى ، فلا شىء أبعد من ذلك عن الحقيقة ، فاذا كانت الفلسفة السياسية التقليدية قد أصيبت بالوهن ، أو فرضت عليها قيود فى الدوائر الأكاديمية ، فان الأيديولوجية السياسية قد انتعشت فى حياة كل يوم ، واتبعت أساليب مشابهة لأساليب المصارعة الحرة ، بل وساقت الناس الى اللجوء الى العنف والحرب · وتوسطت المسرح ـ بطبيعة الحال ـ المعركة المثلثة الأضلاع بين الليبرالية ، التى اتخذت الآن موقف الدفاع ، والشيوعية ، والفاشية . ومن بين الخصوم الثلاثة ، كانت الفاشية هى أحدثهم سنا ، وان لم يكن الأمر على هذا الوجه فى ألمانيا ، كما سنرى أيضا ، فلقد نمت هناك من نوع فولكلورى من الفكر تمتد جذوره الى القرن التاسع عشر · أما الشيوعية والماركسية بوجه عام ، فقد تعرضتا للمراجعة ، ولا ننسى أن الشيوعية ليست كيانا واحدا متكاملا ، كما يفترض أحيانا ، وفضلا عن ذلك ، فان هذه المذاهب لم تكن المذاهب الجديدة الوحيدة فى السياسة ، ويكفى أن نذكر مذهبين آخرين ، فلقد قام جاك ماريتان الفيلسوف الكاثوليكى المنشق عن البروتستانتية بمحاولة أخاذة · وقام بعمل مماثل ت· اس· اليوت ، الشاعر الانجليكانى (الذى غير عقيدته أيضا) ، واشترك الاثنان فى محاولة اعادة احياء فكرة المجتمع المسيحى مع الارتباط ـ وبخاصة فى حالة ماريتان ـ بالليبرالية التاريخية ، ونتجت عن الحرب العالمية الثانية أيضا فكرة الولايات المتحدة الأوربية ، التى سماها جان مونيه « الثورة الأوربية العظمى فى عصرنا » ·

وصحب المذاهب السياسية الجديدة ، أو مذاهب الانفتاح نوع جديد من الحوار السياسى ، وكثيرا ما لاحظ فيبر ازدياد ترشيد الحياة والفكر فى أوربا الحديثة · ومعنى الترشيد ، كما عرفه فى خطابه الشهير عن « العلم كمهنة » ١٩١٩ : « ان لا تكون هناك ـ من حيث المبدأ ـ أية قوى خفية غير محسوبة تقوم بدور ما (فى السياسة مثلا) بل وبمعنى أصح

(٣) T. W. Weldon الفصل الخامس Political Principles
فى كتاب Philosophy Politics and Society (انظر ملحوظة ١) ص ٢٦ ·

امكان التسيد المحسوب على كل شيء (٤) · ولقد خشى فيبر هذا الاتجاه ، وأيده ووصفه أيضا بالاسترسال فى البيروقراطية ــ bureaucratization واخضاع كل شيء للفكر والمعرفة intellectualization ، ولكن فى الواقع ــ وكما أدرك فيبر أيضا أحيانا ــ فان الخطر الأعظم فى الحوار السياسى يرجع الى اتجاه آخر ، أنه الاتجاه نحو اللاعقلانية ، والقوى اللاعقلانية ، التى هددت بتحطيم صرح الحياة السياسية والاجتماعية المرشدة ، وناقشت الفلسفة السياسية التقليدية ، وبخاصة « الليبرالية منها » الأسئلة السياسية وفقا لقواعد موصوفة من النقاش العقلانى · وكان المتوقع أن يجيء العقل ــ وهو قادر على ذلك ــ بالاجابات الصحيحة . ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة للكثير من الفكر السياسى الجديد فى القرن العشرين ، وكما رأينا ــ فلقد كسبت اللاعقلانية قوة دافعة وجاه منذ أواخر القرن التاسع عشر (٥) ، ولقد أتبعت الآن فى الفكر السياسى مثلما أتبعت ــ فى الأغلب ــ فى الفلسفة وعلم النفس ــ واتخذت هذه اللاعقلانية السياسية مستويين : المستوى الأول ــ وقد بان فى ملاحظة أصحاب النظريات الأكاديمية للسلوك البعيد عن المنطق فى ساحة المجتمع، والمستوى الثانى ــ ويتمثل فى الانجذاب نحو الحدس والاسطورة ــ كما حدث عند النشء والكتل البشرية ــ كما هو الحال عند البلاشفة والفاشيين ، وايمانهم بالعنف كوسيلة وحيدة يحتمل أن تحقق الغاية التى تضعها الصفوة ·

ويعكس فيلفريدو باريتو عالم الاقتصاد وعالم الاجتماع المرموق ــ وكان أيضا من الليبراليين الشاعرين بالاحباط ــ الاتجاه اللاعقلانى ، الذى اتخذه الفكر السياسى على المستوى الأكاديمى · وهناك جانب مثير للسخرية هنا ، اذ كان باريتو ــ مثل فرويد وقد قورن به ــ من العقلانيين المتشددين ، غير أنه زعم أن كل ما يفعله هو ملاحظة السلوك اللاعقلانى عند الآخرين ، ومن الناحية المهنية ، اتبع باريتو الاتجاه الوضعى القديم ورفض الاعتراف بالمكانة العلمية للحدس أو « الفهم » Verstehen عند الألمان ، وكتب فى عمله الأساسى الأكبر (٦) : « لقد شرعنا فى

---

(٤) Max Weber « العلم كمهنة » ضمن كتاب « من ماكس فيبر » ترجمه للانجليزية H. H. Gerth اكسفورد نيويورك ١٩٣٦ ص ١٣٩ ·

(٥) انظر ص ١٣٧ وما بعدها فى الجزء الثالث من الكتاب ·

(٦) «Wilfredo Pareto « العقل والمجتمع » ضمن كتاب تحت اشراف Arthur Livingston نيويورك ١٩٣٥ الجزء الأول ص ٥ (فقرة ٥) · اسم هذا الكتاب Trattato di sociologia generale ، وتم تاليفه ونشره خلال الحرب العالمية الأولى ·

تطبيق الأساليب التى أثبتت نجاحها فى العلوم الأخرى على دراســة الاجتماع » ، وطالب باريتو بسوسيولوجية علمية بلا ميتافزيقا ، وبلا قيم ــ بغير شك ــ معتمــدة على المنهج « المنطقى التجريبى » ، وكان هدفه ــ مثل هدف كونت ــ هو الاهتداء الى « الاطرادات التجريبية » فى الحياة الاجتماعية والسياسية • وتبعا لهذه النظرة ، فلا يوجد أى اختـــلاف ــ ولو واهن ــ بين قوانين الاقتصاد السياسى أو الاجتمـــاع وقوانين العلوم الأخرى (٧) • غير أن علم الاجتماع عند باريتو قد كشف ــ فوق كل شىء ــ عن قصور العقل فى السلوك الاجتماعى • وكتب باريتـــو باحتقار عن النظريات الاجتماعية السابقة لفلاسفة الموسوعة ، وميــل وسبنسر وكونت بالذات ــ الذى قمع تماما ، أو انتقص الدور الذى تقوم به الافعال اللامنطقية ، كما اعتقد باريتو ، وكتب يقـــول : « قد تقف عبادة العقل على قدم المساواة هى وأى عبادة دينية أخرى دون استثناء للفتيشية (٨) •• » وبعد أن درس المظاهر المنطقية العقلانية للســلوك الاجتماعى ، استخلص باريتو أن هناك أشياء كثيرة يجب أن تراعى ، فهناك مستودعات ــ وهو الاسم الذى أطلقه باريتو ــ تضم مظاهر للغرائز والمشاعر العميقة الغور ، (ومن ثم فغالبا ما تكون لا شعورية) ، وتتكشف فى الأفعال اللامنطقية الملحوظة فى التاريخ ، وهذه المستودعات ــ وأميل الى تسميتها أرصدة ــ التى لم يحدد باريتو معالمها بوضوح ، تتضمن الدافع الانسانى الذى يسوق الى الربط بين التجميعات القائمة والتعامل معها والدفاع عنها ، ومن ثم تكون جميع النظريات الاجتماعية تقريبا مجرد نظريات ترشيدية أو مشتقات من المستودعات أو الأرصدة ، تعبر عن تعطش الانسان للتفكير ، ورغم أن المشتقات قد اختلفت اختلافا كبيرا عبر التاريخ ، الا أن الأرصدة قد بقيت على حالهـــا • اذ لا تتغير المحددات النهائية للسلوك الاجتماعى بالضرورة ، واعتقد باريتو ــ متبعا ماكيافيلى ــ أن عماد فن الحكم ليس محاولة القضاء على الأرصدة ، وهذا محال فى أى حالة من الأحوال ، ولكنه استخدام هذه الأرصدة أو توجيهها لصالح النخبة الحاكمة ، ولم يفهم زعماء الديموقراطيات الغربية ، بعد أن خدعتهم المذاهب الزائفة للعقل كاتباع المذاهب التى ترفع من قدر الفكر والانسانية هذا الوضع ، ومن ثم فسرعان ما حلت محل أنظمتهم أنظمــة كانت على استعداد لازهاق روح الخلافات ، واستخدام العنف فى أساليبها الدفاعية ،

---

(٧) نفس المصدر ــ الجزء الأول ص ٥٢ (الفقرة ٥٩) •

(٨) نفس المصدر ــ الجزء الأول ص ١٩٦ (فقرة ٣٠٠) •

ونظر الى باريتو بفضل هذا المبدأ وباعتباره قد أكد دور اللاعقلانية فى فكره المتأخر كرائد للفاشية الايطالية وللشمولية بوجه عام ٠

وأيا كانت الشكوك التى تثار حول علاقة باريتو بالفاشية (والواقع أنها تحتمل الأقاويل) (٩) ، فليس هناك أى ارتياب فى وجود علاقة بين الأنظمة الشمولية فى القرن العشرين بوجه عام ، وبين اللاعقلانية السياسية ٠ وهذه العلاقة أوضح كثيرا فى الفاشية منهـا فى النظرية الشيوعية ٠ بيد أنه من اليسير العثور عليها فى الشيوعية أيضا ، وليس ذلك فى الفلسفة الشيوعية فى ذاتها ، وكما قال جورج ساباين « انها لم تكن لاعقلانية صريحة أو سافرة على الاطلاق(١٠) » ، كما حدث في الأساطير التي ظهرت الى جانب المذهب ، وفوق كل ذلك في الحالة العقلية ، التي يتطلبها الشيوعيون من الكتل البشرية ، ونبه الكاتب الانجليزى جورج أورويل — بالرغم من صعوبة اعتباره شاهدا غير منحاز — الى هذا الجانب اللاعقلانى فى شمولية القرن العشرين ، فى الشيوعية والفاشية على السواء في مقالات وروايات كتبت خلال خمس عشرة سنة : « ان معنى الحقيقة الموضوعية ذاته قد بدأ يضعف فى العالم (١١) » ، وعندما أعلن أورويل هذا الرأى سنة ١٩٤٢ كان مازال يفكر فى الفاشية ، التى حارب ضدها فى الحرب الأهلية الأسبانية ، غير أنه خلال هذه الحرب نزع الى الجمع بين الفاشية والشيوعية ، والنظر اليهما كمجرد عينتين مختلفتين لنفس النوع الشمولى ٠ ومن المحتمل أن تكون روايته الشهيرة سنة ١٩٨٤ (صدرت طبعتهـا الأولى ١٩٤٩) صورة مختلطة من المذهبين ، وان كان على هذا العهد قد جنح الى النظر الى الستالينية على أنها المهد الأساسى للاشتراكية الديموقراطية ، التى ادعى اعتناقه لها ، وتصور رواية ١٩٨٤ مجتمعا فيه نخبة صغيرة أو حزبا داخليا يقرر المسائل التى يعترف بها كحقائق ، وفيها تعاد كتابة التاريخ حتى يتطابق والحقيقة ٠ وفيها تنقل الحقيقة الى «كتل البشر الصماء» أو البروليز Proles — كما سماها باستعمال اللغة الجديدة Newspeak ، والنيوسبيك ليست من اللغات العقلانية القائمة على التفاهم بين أرباب العقول :

---

(٩) قبل باريتو عضوية مجلس الشيوخ اثناء حكم موسولينى ، الا انه استمر يتمتع بروحه الليبرالية فدعا الى الحرية الاقتصادية وحرية الفكر والتعليم والنشر ٠

(١٠) A History of Political Theory — George Sabine.
نيويورك ١٩٥٠ ص ٩٠٧ ٠

(١١) Looking Back on the Spanish War - George Orwell.
استشهد بها Raymond Williams فى كتاب George Orwell
نيويورك ١٩٧١ ص ٦٠ ٠

« ما ننـوى القيـام به هو اختراع كلام ، خصـــوصا الكلام فى موضـــوع ليس محـايدا على الاطـــلاق من الناحيـــة الايديولوجية ، ويكون مستقلا بقدر المستطاع عن الوعى ، ولربما كان من الضرورى بغير شك ، أو من الضرورى أحيانا لأغراض الحياة اليومية أن يجرى التأمل قبل الكلام . ولكن كل ما هو مطلوب عندما يطلب من عضو الحزب تكوين حكم سياسى أو أخلاقى أن يكون قادرا على رش الآراء المناسبة بطريقة آلية كأى بندقية أو مدفع رشاش .. ومن البيان السابق ذكره ، يبين أنه باستعمال النيوسبيك سيتعذر التعبير عن الآراء غير التقليدية على مســـتوى يفوق المستوى الهابط (١٢) » .

وكان هذا النوع من اللاعقلانية المحسوبة هو ما خطر ببال ايزيابرلين، عندما لاحظ « الفجوة الكبرى » التى تفرق بين الفكر السياسى فى القرن العشرين ، والفكر السياسى فى القرن التاسع عشر (١٣) .

واذا صح على وجه التقريب تصوير أورويل للشيوعية فى هـــذا المقام ، فان ما يتبع ذلك هو أن النظرية نفسها قد تعرضت لبعض تغيرات شديدة الأثر فى القرن العشرين ، والواقع أن هذا التغيير قد حدث على جملة أنحاء ، فلقد حدث أولا على يد لينين ، ثم على يد ستالين ، عندما وجه الماركسية تجاه الشمولية ، وفى الصرخة التى صدرت من المجرب جورج لوكاش وآخرين من اتجاه انسانى أبكر بالرجوع الى ماركس ، واستحثاثهم الشيوعيين للعودة الى نموذج ممثل للنقاء ، وقوبلت المحاولة الأخيرة بترحيب ملحوظ من الماركسيين فى أوربا الغربية ، الذين رفضوا قبول العقيدة السوفيتية والممارسة السوفيتية معا قبولا كاملا ، وان اجتذاب الشيوعية فى أى لون من ألوانها للمفكرين الأوربيين بوجه عام لموضوع آخر يحتاج الى ما يقال عنه .

وبطبيعة الحال ، لربما كان لينين سينزع الى انكار وصفه بأنه من أنصار تصحيح الماركسية ، ألم يتكلم منذ عهد مبكر ضد أنصار جبهـــة التصحيح (من أمثال ادوارد برنشـــتين وباقى الزمرة) ، لأنهم خانوا الشيوعية عندما تعايشوا مع الرأسمالية الديموقراطية ؟ . الا أن لينين قد راجع — كما لا يخفى — الماركسية الكلاسيكية عندما تصور دور النخبة فى الثورة . وقد طرح هـــذا الرأى بجرأة فى كتابه « ماذا علينـــا أن نفعل ؟ » (١٩٠١) كما راجعه أيضا فى نظرته للدولة التى أجملها فى

(١٢) 1984-Orwell — الملحق The Principles of Newspeak

(١٣) انظر مقال Political Ideas in the 20th Century — Issiah Berlin. اعيد طبعه ضمن كتاب Four Essays on Liberty اكسفورد ١٩٦٩

كتاب الدولة والثورة وهو كتاب تركه دون أن يتمـــه لاندلاع الثورة الروسية ، وألف لينين بين هذين الكتابين كتابا ثالثا أسماه : المذهب المادى والنقد التجريبى ، وقد أشير اليه فى الفصل السابق (١٤) ٠ وأغرب شيء هو أن اتجاه لينين المادى ــ كما شرح فى هذا الكتاب ــ قد تطلب منطقيا وجود حتمية فى الناحية العملية والاجتماعية ٠ فالعقل يعكس المادة كصورة فى مرآة ، ويفعل وعى الكتل البشرية الشيء نفسه ، ومن هنا تعكس « تلقائية هذه الكتل » فى الممارسة العملية ، نهج الانتـــاج الاقتصادى ٠ ومع هذا فقد أكد لينين دور الارادة الواعية للنخبة لكى تحدث هذه الاختيارية أى « الارادة الواعية » ثورة اجتمـــاعية فى البلدان غير الناضجة اقتصاديا من العالم ، بوجه خاص ، وان كان هذا الدور لا يقتصر عليها وحدها ، ولا جدال ان ما ساق لينين الى اصدار هذا الحكم لم يكن صفته كفيلسوف يتأمل مشكلة الحتمية والارادة الحرة من الناحيـــة التجريدية ، ولكنه اقدم على ذلك استجابة للظروف ، أى للتاريخ الحديث العهد لروح النقابات العمالية فى كل من روسيا وأوربا ، وستبقى هناك حقيقة هامة ، وهى أنه تخفف من نظرية التلقائية القديمة التى قوامهـــا اعتماد الثورة على الفعل المنعـــكس للكتل البشرية ، وجاء بدلا من ذلك بنظرية تنشد التغيير ٠

« لقد قلنا أنه لكى يتحقق الوعى الاجتمـــاعى الديموقراطى بين العمال ، يتعين أن يغرس فيهم من الخارج ، ويبين من تاريخ كل البلدان ، أن الطبقة العاملة ، اذا ارتكنت الى جهدها فحسب ، قادرة على تنميـــة الوعى الاتحادى النقابى وحده (١٥) » ٠

وفى نظرية لينين ، انتقل مركز الثقل من البروليتاريا ــ كما هى فى الماركسية الكلاسيكية ــ الى الحرس الأمامى لأكثر الفئات ثورية ، أى الى التنظيم الحزبى ، ولهذا التحول آثاره ٠ فلقد دعت الحاجة من أجل الحاضر الى قمع « حرية النقد » (التى هاجمها لينين فى الفصل الأول من كتابه ما الذى علينا أن نفعله) والتمسك بمذهب الحزب « بوصفه كتلة متينة من الصلب » ، والتأهيل للمستقبل غير المحدد حتى اذا كان مجرد « ديموقراطية بدائية » ، وتوسع لينين توسعا كاملا فى شرح هذه الأفكار فيما بعد عندما وضع نظريته للدولة ، التى قدمت بالمثل حلا ، التقى

(١٤) انظر ص ٧١ ٠

(١٥) V. I. Lenin

ــ « ما الذى يجب أن يجرى » ؟ الفصل الثانى ــ و « تلقائية الجموع البشرية ووعى الديمقراطيين الاشـــتراكيين » فى أعمـــال مختـــارة ــ موسكو الجزء الأول ص ١٤٨ ــ ١٤٩ ٠

وسط الطريق هو والنظرية « الكلاسيكية » الأقدم ، لا من ناحية الغاية النهائية ، التى تنادى باختفاء الدولة وتسليم حكم المجتمع للعمال الأحرار الناضجين ، ولكن من ناحية ما ينبغى أن يحدث فى فترة الانتقال من تسليم بقيام دكتاتورية الحزب واعطائها سلطانا كاملا ، والمطالبة بقيام العمال بغير تردد باطاعة الارادة المفردة لزعماء « الحركة العمالية » ، وتنظيم المجتمع بحيث يصبح ادارة واحدة ومصنعا واحدا يتميز « بالانضباط » . « وحتى نبلغ المرحلة الأسمى من الشيوعية ، فان الاشتراكيين يحتاجون الى أشد رقابة من المجتمع والدولة ، فى ناحية مقدار العمل المطلوب ، ومقدار الاستهلاك المطلوب (١٦) » ، ولا يفصل بين هذه النظرة « التصحيحية » للدولة وبين نظام القمع الستالينى أكثر من خطوة قصيرة فقط .

ويتباين مع هذا الاتجاه الشمولى فى الماركسية تباينا أقرب الى الحدة الاتجاه الذى أصبح كثير الوضوح فى أوربا الغربية لصبغ الماركسية بالصبغة الانسانية . واستنكر البلاشفة هذا الاتجاه ووصموه بالهرطقة . لقد نما هذا الاتجاه ، واتسعت أبعاده فى المناخ المضاد لستالين فى ثلاثينات القرن ، وأربعيناته ، وبخاصة بعد نشر ما يسمى بالمخطوطات الاقتصادية والفلسفية لبواكير عهد ماركس سنة ١٩٣٢ . ومع هذا ، فقد بدأ هذا الاتجاه فى وقت أبكر ، أى عند نشر كتاب جيورجى لوكاش : التاريخ والوعى الطبقى ١٩٢٣ ، الذى أحدث دويا كبيرا ، واغرب ظاهرة هى أن لا تخطر ببال لوكاش منذ انضم الى الحزب الشيوعى فى المجر ١٩١٨ فكرة معاداة لينين . وفى الحق لقد أثنى على لينين فى تمهيد كتابه ، بصفته من عظماء أصحاب النظريات ، ومن المتمرسين فى الناحية العملية معا ، وكذبت المقالات التى احتواها الكتاب هذا الثناء . اذ اختلف لوكاش — الذى ربما افتقر الى المعرفة الوافية بفكر لينين فى هذه الحقبة — اختلافا حادا هو ولينين فى نقاط أساسية . وقال لوكاش ان ما عرضه فى الكتاب هو « نظرية ماركس كما فهمها ماركس » حتى ضد انجلز (ولم يذكر « ضد لينين » ، رغم أن ما قاله « كان مساويا لذلك ») وكان لوكاش يعرف حدسا ما احتوته المخطوطات الباكرة ، أى المشكلة التى تسلطت على ماركس الشاب ، وهى ما حدث للانسان من اغراب فى المجتمع الصناعى ، وعلى

(١٦) V. I. Lenin
— « الدولة والثورة » فى المرجع السابق — الجزء الثانى ص ٣٨٠ .

(١٧) انظر بوجه خاص مقال Lukacs عن موضعة الفكر والوعى عند البروليتاريا فى كتاب التاريخ والوعى الطبقى .

أى حال ، لقد ركز لوكاش كلامه على ماركس كفيلســـوف أخلاقى وعلى المثالية الماركسية باعتبارها متعارضة هى والمادية ، كما ركز على النزعة الانسانية لتعارضها مع العلومية ، وهكذا فعندما أضفى لوكاش على ماركس مسحة هيجلية فانه قد أرجع الشيوعية ـ على مايبدو ـ للوقوف على أسس انسانية • ولما كان لوكاش قد شب على مثاليات متعاقبة ، كانت آخرها مثالية هيجل ، لذا نبذ النزعة المادية باعتبارها « أفلاطونية معكوسة » ، الا أنه ، وكما يبين من الجملة الأخيرة ، قد ساورته الشـــكوك فى المثالية أيضا ، وكان أكثر تفضيلا لمثالية هيجل ، لأنها رغم اتســـامها بالروح النظرية كباقى المثاليات ، ورغم نظرتها الى النظام الموضوعى نظرة سالبة ، الا أنها ركزت على الصيرورة ، وظل لوكاش يردد القـــول « بأن الواقع لا يكون ، انه يصير (١٧) » • بيد أن ماركس قد تفوق على صيرورة هيجل الفلسفية عندما حولها الى عمل فعال Praxis ويعنى « بالبراكسيس » القدرة النسبية التى تتحلى بها البروليتاريا ، عندما يتسنى لها تنمية وعى طبقى أكبر يساعدها على القيام بدور فى التاريخ ، وعلى تغييره ، وعندما تفعل ذلك ، تظهر ثنائية الذات والموضـــــوع التى أزهقت حتى روح « الهيجلية » ، ومن ثم كانت سببا فى اغراب الانسان ، وتشابه لوكاش هو ولينين (وان كان أقرب الى سوريل وروزا لوكسمبرج ، التى تعلم منهـا الكثير أيام اشتراكه فى السنديكالية) ، فلقد شدد على دور الوعى فى التاريخ ، ولكنه قصد بالوعى وعى البروليتاريا ، بالاضـــافة الى أنهم نخبة • ولم تبد الغاية ، أى الاهتداء الى المجتمع اللاطبقى يقينا متينا فى نظر لوكاش ، لأنه لا يعتمد على جمود القوانين العلمية ، وانما على العقل الانسانى وقوة التصميم •

من الميسور تخيل رد فعل الأعضاء المنظمين فى الحزب الذين رموا على ذلك العهد الى بلشفة جميع الجماعات الشيوعية القومية من ناحيـة تخيلهـــا للتاريخ والوعى الطبقى • واستنكر هــذا الاتجاه بوخارين وزينوفييف فى المؤتمر الخامس للشـــيوعية الدولية سنة ١٩٢٤ ووصموه بالمثالية وبالنزوع الى التصحيح ، وأرغم لوكاش على التراجع . والواقع أنه قام بعملية ارتداد كاملة الى الجانب المضاد ، واستند فى رأيه على كتاب لينين : المادية والنقد التجريبى ، وزعم أنه يرى فى المثالية مصدرا للفاشية

---

(١٧) انظر بوجه خاص مقال Lukacs عن موضعة الفكر والوعى عند البروليتاريا فى كتاب التاريخ والوعى الطبقى •

المناهضة للثورة والشـــيوعية) . وبالرغم من كل هـــذا ، فان النزعة اللوكاشيه قد نمت فى غرب أوربا حيث التقطها الماركسيون ، الذين كانوا يتطلعون الى بديل للستالينية . والحق أن اللوكاشية قد تساعد على تفسير ما تلقاه من اليسار من اعجاب ، فكثيرا ما يشيد بها المفكرون الأوروبيون ، وبطبيعة الحال ، ثمة أسباب كثيرة تفسر جاذبيتها ، وتأثيرها على المشاعر والعقل ، كالاحساس بالذنب أمام المجتمع الذى شعر به على نطاق واسع الوجهاء الذين يعيشون فى مجتمع رأسمالى ، بلا عمل (وكتب سارتر الذى لم يكن قد جنح بعد الى الماركسية عن هذا الذنب بافاضة فى مقال عن الأدب ١٩٤٧) فتحدث عن نظرية « الأفيون » التى روجها الشيوعيون السابقون مثل أرثر كويسلر ، أى الشيوعية كعوض عن الدين فى مجتمع يفتقر الى الايمان ، وان كان يحن اليه ، وأسطورة اليسار ـ كما سماها ريمون آرون بتفاؤله فى عالم متشاءم ، التى وعدت بالثورة والتحرر ، ونظرية « الأسرة » ، التى تبناها لويس آراجون الشاعر الروائى الفرنسى والتى تمثلت عضوية الحزب كعضوية فى جمعية اخاء حميم ، ولا ننسى الشيوعية كعقيدة خاضعة للمنطق الوثيق ، وبذلك استهوت أيضا كعلم النورماليين على ســـبيل المثال (أى خريجى مدرسة المعلمين النورمال بباريس) والجماعة التى يتزعمها الفيلسوف الفرنسى هنرى لفيفر . غير أن هذا الجانب العلمى بالذات ـ أى الشيوعية كعلم على طريقة لينين ـ هو الذى دفع عددا لا بأس به من المفكرين الى الابتعاد ، وبخاصة عندما كانت هذه الدعوى مقترنة بالمادية الستالينية وبالقمع . واجتذبت اللوكاشية أو ما يشابهها كثيرين . اذ كان هناك زعماء آخرون ككارل كورش فى ألمانيا (١٨) وأنطونيو جرازيادى فى ايطاليا ، بل والى حد ما أنطونيو جراسكى زعيم الحزب الشيوعى الايطـــالى ، الذى كتب بنفس الروح وفى الوقت نفسه تقريبا . ويرجع سر هذا الاستهواء الى أن هؤلاء الزعماء قد آكدوا الناحية الانسانية فى الماركسية بوصفها قد اعترفت بدور الانسان فى التاريخ ، وركزت على فكرة الاغراب ، وطريقة معالجته فى مجتمع ظالم . وبدت هذه الرسالة جذابة لسبب مزدوج عند الوجوديين الملتزمين مثل سارتر ، بل واجتذبت حتى ليفيفر وهو فيلسوف الحزب فى ثلاثينات القرن العشرين ، ولم يكن هيجليا بكل تأكيد . ولقد اهتدى فى « البراكسيس » الى التقاء رجل الفـــكر والفعل ذى المعنى

---

(١٨) ظهر كتاب Maxismus und Philosophie — Karl Korsch فى السنة نفسها التى ظهر فيها كتاب لوكاش ، وتعرض مثله للشجب . وربطت جريدة البرافدا بين لوكاش وكورش ووصفتهما بخصمى الواقعية الماركسية والمذهب المادى .

والمغزى ، وراه صميم تعاليم الماركسية ، ومماله دلالة أن ليفيفر لم يكن قادرا على هضم الستالينية فى نهاية الأمر ، وطرد من الحزب سنة ١٩٥٨ ، وهكذا كان هناك صنفان من الشيوعية النظرية يستطاع تسمية أنصارهما بالعلميين والانسانيين ، أو المنتظمين وغير المنتظمين ، وبدت الماركسية فى نظرهما معا ، كما قال سارتر : « فلسفة زماننـــا » وكان سارتر بالذات فى الأصل من الشيوعيين الانسانيين ، الذين شـــعروا باغراء الحزب ، ورسالته بعد الحرب العالمية الثانية ، الا أنه حذر من استبعاد الصفة الانسانية والخضوع للحتمية ٠

واستهوت الفاشية عدوة الشيوعية المفكرين بقدر أقل ، لما فيها من اسراف فى اللاعقلانية وولع بالانحصار الأكبر ، وعداوتها للانسان ، كما قال توماس مان ٠ والواقع أن الفاشية كانت وراء هجرة كثير من المفكرين الى البلدان الأخرى ، فهى تمثل أول نزح فكرى كبير فى القرن العشرين ، وعلى الجملة ، لقد لاقت الفاشية نجاحا كبيرا ، ان لم يكن بين المثقفين بوجه عام ، فعلى أقل تقدير بين الفئات الأخرى ، وبخاصة الطبقة المتوسطة ، حتى سميت الحقبة بين ١٩١٨ و ١٩٤٥ « بعصر الفاشية » ، واذا تحدثنا من ناحية أيديولوجية سنقول أن الفاشية تنتمى الى فصيلة فلسفة الارادة التى ناسبت بلدان مثل ايطاليا وألمانيا بوجه خاص ، وكلاهما كان على حافة الخراب الاقتصادى والسياسى، فى أعقــاب الحرب العالمية الأولى ، فاعتمادا على قوة الارادة بوسع لا الفرد وحده ، وانما أمة بأسرها أن تعلو وترتفع ، أى بفضل « الفيلدبوت » والسيف ، وتحقق العظمة ٠ فلا عجب اذا خصص للاسطورة عند سوريل وفكرة الرصيد عند باريتو وفلسفة الحياة عند نيتشه والفلسفة الهيجلية الجاهزة للدولة جميعا دور مزدوج فى تفسير النظرة الفاشية للعالم ٠ وعرف موسولينى الأمة : « بأنها كثرة توحدها فكرة واحدة ، هى ارادة الوجود ، وارادة القوة (١٩) » ، وعرف الدولة بأنها « الارادة الأخلاقية الكلية » ، وخالقة الحق ، بل والأمة ذاتها ، وتتمسح حركة الاشتراكية الوطنية فى ألمانيا ـ بطبيعة الحال فى أغلب الأحيان ـ بالفلسفة الجماعية Volkish التى ترجع الى الحركة الرومانتيكية ، والتى تهذبت وارتقت فى أواخر

---

(١٩)
Benito Mussolini : مذهب الفاشية فى كتاب المذاهب الاجتماعية والسياسية فى أوربا المعاصرة ترجمه من الايطالية الى الانجليزية Michael Oakeshott كيمبردج ١٩٤٢ ص ١٦٧ ٠

القرن التاسع عشر بفضل أكاديميين شعروا بخيبة الأمل مثل بول لاجارد ويوليوس لانجبين ، وعلى المستوى الأدنى وفي وقت متأخر اعتمادا على الشاعر والصحفي ديتريش ايكهارت ، الذى تأثر به أدولف هتلر تأثرا ملحوظا ، وتعارضت الفلسفة الجماعية هي وفلسفة الارادة ، عندما ركزت على فكرة الحتمية البيولوجية والعرقية • واتفقت الفلســفتان مع ذلك عندما رحبتا بالاسطورة والحدس بوصفهما متعارضين مع العقل •

وثمة اختـــلاف كبير فى الرأى حـول نوع المجتمع الذى يريده الفاشيون ، فهل كانت الفاشـــية أصلا حركة محافظة تعادى كلا من الليبرالية الديموقراطية والاشتراكية ، وتسعى لاستعادة ماض متقـدم تاريخيا على كليهما ؟ ، أم أنها كانت حركة ثورية لا تحترم الماضى ، وتهدف الى خلق نوع جديد تماما من الدولة أو الأمة ، أجل انها خليط عجيب من الشيئين ، اذا استندنا فى حكمنـــا على « المذهب » ، الذى وضعه موسولينى وهتلر وكثيرون من فلاسفة بطانات الحكام • وعندما كتب موسولينى مقاله عن المذهب للانسكلوبيديا الايطالية ١٩٣٢ ، كان آنئذ يعتنق الاشتراكية ، وظل فيما بعد لفترة ما براجماتيا ، وبذلك يكون قد انتقل صراحة الى اليمين ، ان هذا فى الحق كان تشخيص موسولينى للقرن العشرين ، أى وصفه « بقرن اليمين » المتباين مع القرن التاســع عشر ، الذى مجد الليبرالية والاشتراكية • ويعنى اليمين ــ فوق كل شيء ــ الجماعية ، أى عكس الفردية والمساواة السياسية ، أما معنى الدولة ، فقد فهمه على « أنها مطلق ، والأفراد والجماعات ــ فى حضرتهـــا ــ نسبيون (٢١) » • وتعتمد عليها الأخلاق والحضارة ، بل والأمة ذاتها ، وفى هذه المرحلة ، شدد موسولينى على أهمية التاريخ وقيمة التقاليد ، متأثرا بالفيلسوف الهيجلى جوفانى جنتيلى وقال : « ان الانسان خارج التاريخ عبارة عن صفر » و « الفاشية معنى تاريخى » بيد أن موسولينى قال أيضا : « الانسان لا يتراجع » ، ومثل الدولة الفاشية على أنهـــا « ليست رجعية ، ولكنها ثورية » و « أنها حقيقة جديدة فى التاريخ » ، ولقد حاول الرجوع الى العالم ، كما كان قبل الثورة الفرنسية ١٧٨٩ ، فبدت له المونارکية أو الملكية المطلقة والثيوقراطية والامتيازات الاقطاعية من آثار الماضى ، كالليبرالية والديموقراطية سواء بسواء ، وموســولينى قادر أيضا على التكلم بلغة الصيرورة ، فهو القائل أنه لابد عند الحكم على الأنظمة الملكية المطلقة والجمهوريات أيضا ، أن نراعى أنها ليست أنظمة

---

(٢٠) نفس المرجع ص ١٧٥ ــ ١٧٦ •

أبدية Sub specie aeternitatis ولكنها اشكال سياسية عاشت أيامها ، وقد تجاوزناها . وقد رفض فكرة المذهب السياسي « الذي يعد حسنا لكل العهود وكل الشعوب » ، وفكر موسوليني في بعض الأحيان في التاريخ والحياة ، على طريقة نيتشه (وربما أيضا طريقة برجسون) ورآهما كتغير متواصل ، « وتوقع لما سيأتي » وأنهما مفتوحان في نهايتهما بغير أى هدف موضوع (٢١) » وفي مقدورنا تقرير المستقبل – وان كان هذا لا يصلح لكل عهد – اذا اعتمدنا على التصميم والكفاح والحرب ، ونلاحظ وجود مسحة من المستقبلية والتاريخانية أيضا في تفكيره .

وعرضت الاشتراكية الوطنية الألمانية بالمثل نفس هذا الاتجاه الراديكالي المحافظ ، أو المحافظ الراديكالي ، مع اختلاف هام ، ففي « المذهب » النازى ، كان عداء المجتمع الصناعي أكثر جلاء ، وأخضعت الدولة للأمة ، كما أخضعت الأمة لفكرة العرقية . فلا أحد ، اللهم الا اذا كان هتلر – الذى لم يكن فيلسوفا – قد تحدث عن النازى في جملته . ويستطاع الاهتداء في كتاب مثل الاسطورة في القرن العشرين (١٩٣٠ – وطبعة مزيدة ١٩٣٨) لألفرد روزنبرج على أفكار كانت بغير شك شائعة على نطاق واسع ، وكان لها على أى حال دعامات رسمية .. وعلى الرغم من أن هتلر لم يكن من المعجبين بكتاب روزنبرج ، الا أن المكتبات الألمانية كانت مرغمة على اقتنائه وبيع مئات الألوف منه ، وكما قال ألبرت شبير المهندس الأكبر لهتلر ووزير التسليح : لقد نظرت العامة الى هذا الكتاب « كمرجع معتمد لأيديولوجية الحزب (٢٢) » . واذا توخينا الدقة سنقول ان المذهب في كتاب روزنبرج لم يكن فلسفة سياسية على الاطلاق ولكنه كان نظرة جامعة أو رؤيا شاملة Weltanschauung ، وقد ردد هذه الكلمة مرارا ، بل واعتبرها عقيدة دينية – على أنه قد انطوت في ثنايا هذه النظرة العالمية فلسفة سياسية ، أو فلسفة اجتماعية – على أقل تقدير – تطالب بتغيير المجتمع الألماني تغييرا راديكاليا أو جذريا ، أما النظرة الى العالم التى كان شديد الوثوق بها فقد سماها بالاسطورة . وهو ما لا يعني أنها فلسفة نمت على نحو منطقي ، أو فلسفة تفهم بعد دراسة العلة والمعلول ، ولكنها بدت له فعلا من أفعال الروح أو « فكرا مؤكدا » يتحقق بفضل الارادة والعزيمة ، ومع هذا فقد اعتقد روزنبرج

(٢١) نفس المرجع ص ١٦٥ – ١٦٦ ، ١٧٢ ، ١٧٥ ، ١٧٧ .

(٢٢) Albert Speer « داخل الرايخ الثالث » ماكميلان نيويورك ١٩٧٠ ص ٩٦ .

ـ بلا شك أيضا ـ أن هذه الاسطورة ـ وهى أسطورة قائمة على العرقية ـ علم، واعتمد أيضا على قرائن وأدلة لا تدحض ، ماخوذة من البيولوجيا والتاريخ ، وأشار روزنبرج جملة مرات ـ كما فعل هتلر ـ الى ما حدث فى التاريخ من تدهور ، وقيل أنه قد ترتب على ما حدث من خلط غير صحيح للاعراق ، ومن الميسور تنقيحه بالعودة الى « حكم الطبيعة » فقط ، أو « حمامات الدم » التى تقرر وتحسم كل أفعال الانسان · لم يكن هذا التفسير العرقى للتاريخ ، بطبيعة الحال ، أمرا مستحدثا ، ولكنه رجعة الى « العرقية العلمية » فى القرن التاسع عشر وبخاصة الى معتقدات الكونت جوبينو وهوستون تشامبرلين · وأثنى روزنبرج فى كتابه على كتاب تشامبرلين « أسس القرن التاسع عشر ١٨٩٩ » ، الذى استعمل فيه مصطلح « الفوضى العرقية » ، وفرق بين حضارة الجرمان القائمة على الروح والمدنية المادية عند الشعوب الأخرى ·

كان هذا اذن هو التحدى الذى واجه الألمان فى القرن العشرين : اما السقوط والرجعى الى فوضى الأعراق ، أو اتباع ارادة « أسطورة الحياة الجديدة المبنية على الأسس الفولكلورية والمعرفية » ، وحدد روزنبرج هذه الحياة الجديدة فقال : « ان الرايخ الآتى ـ وقد سماه مولر Moeller فان دين بروك بالرايخ الثالث فى كتابه الشهير بنفس هذا العنوان ١٩٢٣ والتصق هذا الاسم بألمانيا ـ هو عكس المجتمع الصناعى الحديث فى المدن الذى شتته الفردية والصراع الطبقى والكوزموبوليتانية » ، وكان النموذج الذى تطلع اليه روزنبرج ، وكثيرون من أصحاب المراتب الرفيعة المقام فى النازى هو الصورة العتيقة للمجتمع التى ظهرت قبل المسيحية ، وتمثل المجتمع الزراعى ، ومن هنا جاءت شدة الاهتمام بالمجال الحيوى Lebensraum ، أى الأرض البراح التى تتسع لعدد كبير من الفلاحين كى يفلحوها) وفكرة القومية ، بمعناها الضيق والصاخب ، والنعرة العسكرية ، تحت رعاية مبادىء « الدم والتربة » ، فلا مكان فيها للاشتراكية ، اللهم ، الا اذا كان المقصود هو « الاشتراكية البروسية » عند أوزفالت اشبنجلر وآخرين ، والتى كانت تطالب بتعبئة جميع موارد البلد ، وكل طوائفه لتضخيم الأمة ، ولقد صرح النازيون بلا مواربة بوجود تفاوت راديكالى بين الأفراد وليس بين الأعراق فحسب ، كالموجود بين الآريين واليهود مثلا ، ولكنه تفاوت فى نطاق العرق الواحد ، وعبر هتلر بالذات ـ كما هو معروف ـ عن ازدرائه للكتل البشرية ، لضيق مخها ، ولأنها عاجزة عن الاستفادة بحريتها الليبرالية ، حتى اذا حصلت عليها · وقال صراحة فى كتاب Mein Kampt (كفاحى) بأن المجتمع

« الحريص على اتباع الطبيعة » عليه أن يبنى وفقا لمبادىء الارستقراط ، « وبذلك يرفض الفكرة الديموقراطية ، أو الاشتراكية ، لأنهما تمثلان القطيع أو كتل البشر » (٢٣) ، وهكذا يكون الرايخ الآتي قد نادى بمجتمع له كيان عضوى ، يخالف « مجتمع الذرات الآلى عنـــد واحد مثـل هوبز (٢٤) » . فهو مجتمع يشترك في أصل عرقي واحد ، وان كان يتمتع بالارستقراطية أساسا : وهو مجتمع مخلص لروح « الفولك » التى يجب أن تتغلغل في كل شيء ، كالحضارة والدولة وحياة الأفراد والجماعات ، انه مجتمع متفرد فى ذاته ، مختلف عن المجتمعات الأخرى ، وان لم يكن ساكنا ، اذ يتعين أن يقبل النمو أو « الصيرورة » ، وكان ما عناه روزنبرج بهذه الكلمة هو القدرة على التحرك تجاه غاية الكمال ، النابعة من أعماقه ، وأن لا يكون المجتمع قد تجمد بفعل المعانى المطلقة كالليبرالية ، والماركسية وما أشبه ، المفروضة عليه من خارجه ، بتعبير روزنبرج ، ولغته الميتافزيقية الكثيبة ، التى زعم أن لايبنتز قد ألهمه فيها بمذهب المونادا ، ووفقـا لمصطلحات روزنبرج ، فان أى شيما رياضية Mathematical schematicism ، تطرح كينونة مفهومة وثابتة منطقيا سوف تحرم ادراك صيرورة الكينونة التى تشكل نفسها (*) (٢٥) » . وفى نهاية المطاف ، دعا روزنبرج الى اعتناق « دين الدم » ، الذى يرتد – (كما اعتقد متبعـــا خواطر لاجاردى) الى العصور الوسطى الجرمانية ، ودعامته الشرف ، وليس المحبة ، ويتعين اعادة احياء هذا الدين – الذى يعد غيبيا ولا يقبل التحديد فى آخر الأمر – وقد دفعته المسيحية ، كما أثبت التاريخ الى الانحراف . نعم يجب أن يعاد احياءه لو أراد الألمان انشاء الرايخ الآتى ، وتشابهت لغة روزنبرج ولغة النازى ، فاللغتان تتكلمان لغة أصـحاب الرؤى ، غير أنها رؤى بالمعـــنى البـــدائى ، وليس بمعنى استشراف المستقبل ، أى أنها تعتمد على التذكير بالماضى ، وتدعو الى العودة اليه ، وهو ماض بدائى ، ولا وجود فيها لأى اشارة الى المستقبل العصرى .

(٢٣) Mein Kampf — Adolf Hitler
نيويورك ١٩٤١ ص ٦٦١ . انظر أيضا ص ٥٦ ، ص ٢٣٤ .

(٢٤) Der Mythus des 20 Jahrhunderts. — Alfred Rosenberg.
ضمن كتاب Race and Race History. جمع تحت اشراف Robert Pois
نيويورك ١٩٧٠ ص ٨٧ .

(٢٥) نفس المرجع ص ٨٧ ، ٨٩ .

(*) عمد الكاتب الى اختيار مجموعـة من الألفـاظ الغامضـة ، للسخـرية من حذلقة كاتبها وادعائه العلم ، ولا يخفى أن هذه الأيديولوجية مليئة بالنقائص والمغالطات .

وفى الوقت نفسه ، ماذا نقول عن الليبرالية ، أى الطرف الثالث من ثالوث المذاهب السياسية والاجتماعية المنافسة ، لقد تحدث آرثر كويسلر فى سيرته الذاتية عن « غسق الهة الليبرالية Liberal Goetterdaemmerung ، وعن الهجرة الجماعية للأبناء والبنات التى تجرى فى البورجوازية الأوربية الى اليمين الراديكالى أو اليسار الراديكالى ابان السنوات التى أعقبت الحرب العالمية الأولى وخلال الأزمة الكبرى وبعدها ، والحق أن الليبرالية كانت موضع استهزاء من أنواع متعددة من المفكرين الاشتراكيين والمسيحيين الراديكاليين الجدد ، وليس من الشيوعيين والفاشيين وحدهم ، ولا جدال أن الليبرالية قد عانت كثيرا من الاعتقاد بوجود هوية بينها وبين رأسمالية Laissez-faire التى تعرضت لأيام سيئة . واتهم على سبيل المثال فيلسوف حزب العمل الانجليزى هارولد لاسكى الليبرالية لاخفاقها فى العمل بنجاح فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى ، واتهمها ت. اس. اليوت بالمادية والابتذال ، لأنها شددت على دافع الربح ، ورأى ماركيوز ، أنها تسببت فى ظهور الفاشية ، ورأيها كرأسمالية فردية قد حلت محل الرأسمالية الاقتصادية ، غير أن الليبرالية كان لها من يدافع عنها أيضا ، وازداد عدد المدافعين عندما اشتد الصراع مع الشمولية ٠ على أن الكثير من الدفاع عن الليبرالية كان فاترا بلا شك ، على نحو ما فعل الروائى الناقد فورستر E. M. Forester ، الذى أبدى استعداده للترحيب بالديمقراطية مرتين وليس ثلاث مرات « فهو لم يؤمن بأهمية الايمان » كما قال ، ولكنه آمن بعصر من العقائد المناضلة ، فعلى كل امرىء أن يؤمن بشىء ، ومن ثم آمن فورستر بأهمية الفرد وحرية النقد ، وكلاهما مسموح به فى الديموقراطيات الليبرالية : « من هذا يتبين أن الديموقراطية أقل اثارة للبغض من الصور الأخرى المعاصرة للحكومة ، وعلى هذا فانها تستحق مؤازرتنا (٢٦) » ومع هذا فلا وجود لدفاع عن الليبراليين « السلبيين » من الطراز القديم يماثل دفاع الان Alain فى فرنسا خلال عشرينات القرن فى فتوره ودلالاته ٠ ولما كان الان بغير أتباع كبار ، لذا يصح لنا القول بأنه لا مثيل فى مناصرة الليبرالية للاقتصادى لودفيج فون ميسس المولود فى النمسا وتابعه فردريش فون هاييك ٠ واكتسب تقدير العالم الغربى ، وانتباهه كتاب فون هاييك : الطريق الى العبودية ١٩٤٤ ، الذى قال فيه أن تخطيط الدولة ــ وليس الليبرالية ــ هو الذى يؤدى الى الشمولية ، غير أن

---

(٢٦) Two Cheers for Democracy — E. M. Forester. نيويورك ١٩٥١ ص ٦٩ ٠

الدعامة الأساسية لليبرالية قد جاءت من أولئك الذين كانوا على استعداد لقبول بعض القدر الموجه من الليبراليـــة أو تدخل الدولة – فى أقل تقدير – والدفاع العقلى عنها ، ومن أمثالهم جون ماينارد كينز ، الذى أوضح فى كتابه الذى قرىء على نطاق واسع :
General Theory of Employment, Interest, and Money
(١٩٣٦) كيف تستطيع الحكومة اللجوء الى ما يشبه المضخة ، وامتصاص الفائض الذى عند الأفراد ٠ ويساعد هذا الاجراء على خروج الاقتصاد الرأسمالى من الأزمات ٠ أما الفيلسوف جاك ماريتان ، فقد بين كيف تساق الديموقراطية الى التوافق مع المسيحية ، وأخيرا يجىء الكلام عن كارل بوبر الفيلسوف الفيناوى ، الذى وان كان قد عارض قيام الدولة بالتخطيط على نطاق واسع ، الا أنه امتدح قيام الهندسة الاجتماعية « بالقطعة » فى « مجتمع مفتوح » ٠

واكتشف جاك ماريتان – وقام توماس مان بالمثل – فضـــائل الديمقراطية الليبرالية أثناء عمله الوظيفى ، وتغيرت سياسته التى كانت رجعية نوعا ، فى البداية ١٩٢٦ ، عندما أدان البابا بيوس الحادى عشر شارل موراس وكتابه action francaise فلقد كان الفرنسيون الكاثوليك بوجه عام من المتحمسين للايمان بالليبرالية فى ثلاثينات القرن العشرين ، غير أن ماريتان لم يكتف بالتفكير والتأمل ، ولكنه ساعد فى تزعم هذا التغير الهام فى الناحية النظرية ، ووضع فى مقابل « القومية المتكاملة » لموراس (أو الفاشية) مذهبه فى الانسانية المتكاملة ، أو الديموقراطية ذات الشخصية المسيحية ، كما كان يسميها أحيانا ، واعتقد مثل ت. اس. اليوت أن الديموقراطية تعتمد فى آخر المطاف على الايمـــان بالمبـادىء الدينية أو الميتافيزيقية ، وليس على مجرد المنهج العـــلمى ٠ غير أن ماريتان قد أدرك أنه لا رجعة للحقبة « المقدسة » فى العصور الوسطى ، ودافع عن ديموقراطية الكثرة لمحاربة الشمولية ، وما عناه بذلك هو حدوث اتفاق بين المنتمين الى عقائد متعددة وبعيدة الاختلاف ، فلسفيا ودينيا على نقاط اتفاق عملية أو نتائج معينـــة (٢٧) ، وكانت النتائج جميعـــا – ولا يجب الخلط بينهـــا وبين المبررات النظرية التى قيلت فى تبريرها ، فلا مفر من حدوث اصطدام بين الطوائف المختلفة – فى نواحى الحقوق والحريات التى منحتها الديموقراطيات للأفراد ٠ على أن الايمان

---

(٢٧) انظر بوجه خاص الى كتاب الانسان والدولة لمعرفة مذهب ماريتان فى التعددية الديمقراطية ٠ وانظر ايضا الى كتاب Humanisme intégrale (١٩٣٦) وكتـــاب Christianisme et Democratie (١٩٤٣) واحتوى الكتاب الأخير على نبوءة رأى فيها الكاتب ضرورة تجاوز الديموقراطية للاصلاح السياسى والاتجاه الى الاصلاح الاجتماعى ٠

الدنيوى بالديموقراطية عند ماريتان قد تجاوز الفردية . فالواقع أنه فرق نفرقه حادة بين الفردية والشخصية ، باعتبار أن جذور الفردية تمتد الى المادة ، وتسعى الفردية لتحقيق غاياتها الأنانية ، بينما تمتد جذور الشخصية الى الروح ، وتلتزم بالخير العام وخير النفس معا ، ولقد أراد ماريتان وغيره من أنصار « الشخصانية » personalisme في عصره (لأنه كان في هذه الناحية من أتباع حركة الشخصانية ، التى كانت كاثوليكية الى حد كبير ، وان لم تقتصر على الكاثوليك وحدهم)(٢٨) ، أن يشقوا طريقهم من ناحية ، بين الليبرالية البورجوازية التى اعتقدوا أنها حولت الفرد الى مطلق ، وبين الشمولية ـ من ناحية أخرى ـ التى سخطت الفرد وأخضعته خضوعا كاملا للمجتمع . وهكذا دعا ماريتان الى « ديموقراطية جديدة » تجمع بين « التعددية » و « الشخصية » ، ولا تتوقف عن تحقيق الاصلاح السياسى ، ولكنها تشدد في مطالبتها بالاصلاح الاجتماعى . فلقد التزمت الحذر من الجماعية ، ولكنها كانت تتقبل « الملكية الجماعية لوسائل الانتاج » ، التى يشترك فيها المنتجون والمستهلكون .

وكارل بوبر واحد من الفلاسفة السياسيين الأصلاء في العصر (٢٩). ولقد دافع عن الليبرالية من منظور المنهج العلمى ، ففى سيرته الذاتية ، وصف بوبر كتاب The Open Society and its enemies (١٩٤٣) بأنه من نوع « المجهود الحربى » وفي الحق ، أن هذا الكتاب الجسيم والفياض بالعلم ، يبدو عند قراءته كأنه كتاب حربى ، رغم أنه بدأ بأفلاطون ، وصوب قذائفه على الماركسيين والفاشيين وعلماء الاجتماع المعاصرين ، وكان سبب تعرض الماركسية للهجوم هو اتهامها بالتاريخانية (ومن العجيب أن يعتبر بوبر التاريخانية مرادفة للحتمية التاريخانية) . وتعرضت الفاشية للهجوم لأنها سلمت باستخدام العقل في الحياة الاجتماعية لزعمائها أدعياء القدرة على التنبؤ . وتعرض علماء الاجتماع ، وبخاصة مدرسة كارل مانهايم ـ للهجوم ليوتوبيتها أو دفاعها عن الهندسة الاجتماعية « الشاملة » . أما القاسم المشترك بين هذه الجماعات الثلاث

---

(٢٨) ضمت الحركة « الشخصانية » فلاسفة فرنسيين مثل جابرييل مارسيل ولافال ، وايمانويل مونييه رئيس تحرير مجلة Esprit ووضع ماريتان مذهبه في « الشخصية » في كتاب : La personne et le bien commun

(٢٩) كان بوبر فيلسوفا متعدد الجوانب . وهو معروف بكتابه عن المنطق وفلسفة العلم وفلسفة التاريخ وفلسفة السياسة معا . ولقد ضم بنوع الخطأ الى جماعة فينا للمناطقة الوضعيين .

ـــ فى نظر بوبر ـــ فهو العنجهية الفكرية المستندة الى نظرة زائفة للعلم ، خدعتهم ودفعتهم الى الظن بأنهم اكتشفوا قوانين للتاريخ ، وبذلك توافرت لهم القدرة على التكهن باتجاه أحداث التاريخ ، ووضع مخططات كاملة للمجتمع . ومع هذا ، فمن غير المقدور تسخير العلم لمثل هـــذه المعرفة المتشامخة . فكل معرفة علمية قوامها الفرض والاجتهاد ، ولا تنمـــو الا بالاعتماد على المحاولة ، واستبعاد الخطأ . وأدرك بوبر الصلة الوثيقة بين هذا الاتجاه النقدى أو العقلانى ، الذى استحدثه العلم الحق والحفاظ على مجتمع « مفتوح » أو حر ، وكتب فى سيرته الذاتية يقول :

" يمثل كتاب « عقم التاريخانية »Poverty of Historicism وكتاب المجتمع المفتوح وأعداؤه ، كلاهما مجهودى فى الحرب . لقد اعتقدت أنه من الميسور اعادة مشكلة الحرية الى الصدارة مرة أخرى ، وبخاصة من أثر الماركسية وفكرة التخطيط على نطاق واسع أو dirigism ومن ثم فقد خصصت هذين الكتابين للدفاع عن الحرية ضد الأفـــكار الشمولية والتسلطية ، ولقد انبثقت فكرة الكتابين من نظرية المعرفة ؛ التى وردت فى كتاب Logik der Forschung ، ومن اعتقادى أن نظراتنا التى غالبا ماتكون لاشعورية في نظرية المعرفة ، ومشكلاتها المركزية (« أى ما بوسعنا معرفته » و « الى أى حد تعد معرفتنا يقينية ») لها دور حاسم فى اتجاهنا نحو أنفسنا ونحو السياسة (٣٠) .

ويتميز المجتمع المفتوح لبوبر على المجتمعات المغلقة في التاريخ ، باصراره على « العمل بالقطعة » في مقابل الهندسة اليوتوبية والاجتماعية ، لأنه يعترف بعدم وجود كمال فى أى مجتمع غلى البسيطة ، ولن يوجد قط . وان كان بوسع مهندس « القطعة » أن يقوم بالبحث ، وأن يكافح باستخدام وسائل عقلانية أعظم شرور المجتمع ، وأكثرها الحاحا ، اذا اعترف أن الحرية أهم من المساواة . ومن الحق أن اى محاولة لتحقيق المساواة الكاملة ستهدد الحرية . وعليه أن يقتنع أيضا بأن الديموقراطية وحدها قادرة على التزويد بالاطار الشرعى للاصلاح المســـتمر بغير لجوء للعنف ، وعلى تشجيع استعمال العقل فى الســـياسة ، وتحقيق حرية الفكر وتقدم العلم .

ووجه بوبر ضربة قاضـــية الى الحقيقـــة الموضوعية فى العـــلوم الاجتماعية بوصفها متعارضة هى والنسبية الراديكالية ، التى عثر عليها

---

(٣٠) Intellectual Autobiography — Karl Popper
P. A. Schilpp The Philosophy of K. Popper
اما كتاب Logiik der Forschung فكان كتابه الهام فى المنهج العلمى .

فى النزعة السوسيولوجية لكارل مانهايم وآخرين . ولقد خرج بوبر ومانهايم من نفس العالم الفكرى الفوضوى للايديولوجيات المتصارعة ، واليأس من امكان بلوغ الحقيقة ، ولكنهما استجابا لهذا الموقف على نحوين مختلفين . ولم ينصف بوبر مانهايم على الاطلاق . فلا ننسى أن مانهايم كان لاجئا سياسيا ، فارا من الفاشية ، مثلما كان بوبر ، وأنه يفرق بين التخطيط الديمـــــوقراطى والتخطيط الديكتاتورى ، وأنه بالذات كان ليبراليا ، وفقا لمفهومه لليبرالية ، يتشبث بحرية الفكر والانماء الحر للشخصية حتى فى المجتمع المخطط . ولقد سعى هو الآخر للتغلب على أسوأ ملامح النسبية ، بأن صـــور الدور الذى تقـــوم به فئـــة المفكرين (الانتلجنتزيا) فى المجتمع الحديث . اذ رأى مانهايم أن الانتلجنتزيا هى الطبقة الوحيدة القادرة على النهوض فوق الأيديولوجيات الطبقية ، وعلى عمل توليفات لها ، وتساعد هذه القدرة على اكتساب قدر من الســـيطرة عليها ، وربما ثارت الشكوك حول هل استطاع مانهايم تجنب أحابيل نظرية النسبية ، أو الاعتقاد فى أى « حقيقة فى ذاتها » . فكما رأى مانهايم : ان كل المعرفة ماعدا العلوم الطبيعية « تتأثر بموقف القـــائم بالمعرفة » ، أى نسبية من الناحية الاجتماعية . وهذا فى الحق هو المبدأ الأساسى لسوسيولوجية المعرفة ، اذ كان مانهـــــايم مهتما بالظروف الاجتماعية التى تنشأ فيها الأفكار أكثر من اهتمامه بقيمتها الموضوعية ، ومن هنا كتب فى كتابه Ideology and Utopia ١٩٢٩ وهو أهم كتبه ! .

« يتعين أن تبدأ أى نظرية حديثة للمعرفة (تتباين هى والنظرية « الليبرالية ») عن الحقيقة الموضوعية البعيدة عن التعصب .. بافتراض وجود مجالات للفكر يستحيل فيها تصور وجود حقيقة مطلقة مستقلة عن القيم وموقف الذات ، وغير مرتبطة بالسياق الاجتماعى » .

بل لقد ذهب مانهايم الى ما هو أبعد من ذلك ، وكتب : « ان فكرة الحقيقة نفسها لم تظل ثابتة عبر كل الأزمنة ، ولكنها كانت متضمنة فى دفعة التغير التاريخى (٣٢) » .

وتنازل بوبر واعترف بأن هناك « لبا للحقيقـــة » فى النسبية السوسيولوجية ، ولكنه رأى أن « النزعة السوسيولوجية » قد ذهبت بعيدا للغاية ، وأن النسبية الراديكالية الكامنة فيها تدفع الى اليأس من العقل ، وأن المنهج العلمى قد أدى الى تداعيها . وفى نهاية الأمر ، اهتدى

(٣١) Ideology and Utopia — Karl Mannheim
نيويورك ١٩٣٦ ص ٧٩ .

(٣٢) نفس المرجع ص ٢٩١ .

بوبر الى موقف من الحل الوسط سماه « المطلق غير المعصوم » Fallibilistic ، ويعني بذلك أن الناس قد يخطئون ، بل هم يخطئون بالفعل ، ولن يبلغوا اليقين أبدا ، وكتب يقول : غير أن هذا لا يتضمن القول بأن « البحث عن الحقيقة خطأ » أو « أن الحقيقة نسبية (٣٣) » • اذ تعد النتائج العلمية نسبية فقط من ناحية تناظرها مع مرحلة معينة من التطور العلمي • وهى معرضة للاستبدال ، كلما ازدادت معرفة البشر ، وتعنى الحقيقة عند بوبر بكل بساطة : التناظر مع الوقائع التى أثبتها العلم ، وأنها تنمو بلا توقف ، ويجب السماح لها بالنمو • ولا يخفى أن كلا من بوبر ومانهايم قد اعتقد فى الصيرورة فى الفكر العلمى والسياسى والاجتماعى معا • غير أن بوبر تمسك بعالم من الكينونة من العسير الوصول اليه ، وان كان موجودا رغم ذلك • ورأى بوبر أن هذه « الحقيقة فى ذاتها » ، التى أضعفها مانهايم والنسبيون تضمن على الأقل جانبا من الثبات فى عالم يفتقر الى الثبات •

لن تكتمل أى مناقشة للفكر الاجتماعى فى القرن العشرين بغير ذكر للجماعة الاقتصادية الأوربية ، التى قد يبين فى نهاية المطاف أنها أهم فكرة أوربية لاعادة تنظيم القرن ، انها وليدة فكر جان مونيه تاجر الكونياك ، ورجل الأعمال الدولى ، وعضو الحكومة الائتلافية فى حربين عالميتين ، ومساعد السكرتير العام لعصبة الأمم ؛ وتولى أخيرا منصب رئيس الهيئة الكبرى لجمعية الفحم والصلب فى أوربا ، وهى الهيئة التى أنشئت فى لوكسمبورج ١٩٥٢ • ورغم أن مونيه ، ليس فيلسوفا اجتماعيا ، الا أنه قد توافرت له رؤيا للمجتمع الجديد لأوربا الأوربية ، الذى يكبر أى جزء من مكوناته ، ويبدأ فى مستوى الاقتصاد ، وفسر نظريته بالقول : لقد كانت أوربا فى يوم من الأيام مركز العالم المتحضر . ولقد بددت مواردها وعظمتها فى حربين فتاكتين ، ولم تعد ، تبعا لنظامها الحالى ، تحيا فى « ايقاع الزمن » فما الذى يمكن القيام به يا ترى ، الاجابة واضحة • فلا يكفى عقد المباحثات بين الأمم ذات السيادة ، أو الاهتمام بالمجد القومى ، كما كان الحال فى الماضى • ولكن يتعين خلق مؤسسات جديدة يذوب فيها جزء من سيادة الأمم الأوربية ، وتكون

---

(٣٣) The Open Society and its Enemies — Karl Popper.
روتلدج وكيجان بول ــ لندن ١٩٦٩ الجزء الثانى صـ ٢٢١ ، ٣٧٥ ، ٣٧٧ • انظر بوجه خاص الملحق باكمله • الذى اضيف ١٩٦١ واختير له عنوان
A Further «Facts, Standards and Truth Criticism of Relativism.

قادرة على تنمية « الصالح الأوربى المشترك » وقال مونيه : ان هـــذا الواقع الجديد يخدم الحقائق القومية العميقة · فهو لا يســـتبعد الأمزجة والعادات ، ولا احترام التقاليد والروح المتفردة لكل بلد ، ولكنه يستبعد آثار عصر آخر ، أى الخوف المتبـادل ، وحمـاية الأســـواق الصـــغيرة المقفلة » (٣٤) ·

وهكذا يكون جان مونيه أيضا قد نادى بالمجتمع المفتوح ، الذى ينعم بالديموقراطية والليبرالية · ولكن على أساس أوربى رحيب جديد واذا تحققت هذه الفكرة ستظهر للوجود أوربا ما فوق القومية · ويترتب على ذلك تحقيق السلام ، ووضع أسس النهضة الأوربية الحضارية ، على أى حال ، لقد كان مونيه يرنو الى تحقيق هذا الأمل ، لو أنشئت جماعة أوربية اقتصادية ·

---

(٣٤) Les Etat-Unis d'Europe ont commencé — Jean Monnet. — باريس ١٩٥٥ ص ٤٥ ، ٤٦ ·

(٦)

انهيار الغرب

صور روبين جورج كولينجوود فى سيرته الذاتية (١٩٣٩) الفكر التاريخى ، لا على أنه قد بلغ سن الرشد من الناحية المنهجية فى القرن العشرين فحسب ، وانما على أنه حصل على امتياز جديد ، بل لعله اعتلى عرش العلوم ، وبدا له :

« أنه قريبا بكل تأكيد — كأى شىء نتصور حدوثه فى المستقبل — سيحقق الفكر التاريخى ، الذى تتزايد أهميته باطراد — وكان من المعالم البارزة فى القرن التاسع عشر — ازديادا أكبر فى أهميته وسرعة تقدمه خلال القرن العشرين • ولربما كنا على حافة عصر ستتحقق فيه للتاريخ أهمية مماثلة للأهمية التى حصلت عليها العلوم الطبيعية بين ١٦٠٠ ، و ١٩٠٠ (١) » •

ولو صح هذا التكهن ، لكان من واجب « الفيلسوف الحكيم » أن يركز أكثر على مشكلات التاريخ ، وبذلك يساعد على وضع « أسس المستقبل » • واتجه كولينجوود ذاته عملا بنضيحته بكل ثقة قدما

(١) An. Autobiograpdy — R, G. Collingwood.
أكسفورد ١٩٣٩ ، ص ٨٧ ، ٨٨ • هناك بعض الشك فى مسألة متى تحول كولينجوود الى اتباع التاريخيانية على وجه الدقة أو حتى هل تحول كولنجوود تحولا كاملا اليها ، ولن اشترك فى هذا الخلاف ، وبدلا من ذلك فاننى أحيل القارىء الى مؤلفات T. M. Knox (انظر تمهيد نوكس لمؤلفات كولينجوود التى نشرت بعد وفاته مثل كتاب The Idea of History (١٩٤٥) ومؤلفات Alan Donegan (١٩٦٢) ، و Louis Mink (١٩٦٩) •

لاحداث تقارب بين الفلسفة والتاريخ ، بل وحاول ان يضفي على الفلسفة فى نهاية الأمر طابع التاريخ ، على نفس النحو الذى حدث للطبيعة ، بعد أن اصطبغت بالصبغة التاريخية منذ عهد داروين ، وما حدث للاهوت بعد « النقد الأسمى » وهكذا ٠ وقال كولينجوود : أن على الفلسفة أن تتنازل عن وهم امكان قدرتها على تناول افكار ومشكلات أبدية ، وأن تدرك أن « كل المسائل الميتافيزيقية مسائل تاريخية » ، وأنها لم تعد تزيد عن « افتراضات سابقة مطلقة » ، توضع فى وقت ما ، وفى سياق ما ، وتخضع للتغير بتغير العصور ٠

وعدت نبوءة كولينجوود التى طرحها ـ كما قال لنا ـ فى نهاية الحرب العالمية الأولى ، أمرا شائعا فى ثلاثينات القرن العشرين ، عندما شرع فى كتابة سيرته الذاتية ٠ وعلى هذا العهد ، كما كان سيقول ، كانت فكرة التاريخانية قد أصبحت مقبولة ، وتناقش على نطاق واسع ، وبالأخص ما يتعلق بتاريخانية الأفكار ٠ ولكن من الغريب ، أننا لا نصادف فى أى موضع عند كولينجوود كلاما عن « أزمة التاريخانية » ، كما دعاها ارنست ترولتش ٠ فهناك فيض من الكلام عن التاريخ ، ودراسة التاريخ ، ولكن ما قيل عن المشكلة التى بدأت الآن تتراءى للكتاب والفلاسفة والمؤرخين أيضا ، وبخاصة فى المانيا ، وان لم يكن فيها وحدها ، كان أقل مما يجب ٠ ويتركز الحديث فى هذا الفصل الأخير أساسا على هذه الأزمة ، فمن ناحية ، لقد استثيرت الأزمة ، وكلمة أزمة كلمة ثقيلة الدم ، غير أنه لا غنى عنها عند أى حديث عن فكر القرن العشرين ، بما فى ذلك فلسفة التاريخ ، من أثر الحرب العالمية الأولى (والأصح من أثر حربين عالميتين) ، الا أنها ـ كما أسلفنا (٣) ـ قد سبقتهما وكانت ـ من ناحية ثانية ـ أزمة داخلية ، انبثقت من داخل التاريخ ذاته ، وبخاصة عند النظر اليه الى جانب الفلسفة ، غير أن هذه الأزمة ترجع بغير شك الى اجتياح الأحداث وعمادها هو الانشغال بمشكلة المعرفة ، وفقدان الايمان بمعنى التاريخ ، وسببه ، وليست المشكلة هى حداثة التركيز على هذه الأزمة ولكن الأهم هو الأبعاد التى جرتها فى ذيلها فى القرن العشرين ، وخصوصا بعد ١٩١٤ ٠

---

(٢) An Essay on Metaphysics — R. G. Collingwood.
اكسفورد الفصل السادس "Metaphysics an Historical Science" انظر أيضا كتاب An Autobiography الفصل السادس والفصل السابع ٠

(٣) انظر ص ٧ ٠

وقبل النظر فى هذه الأزمة ، ووقائعها ، فان الأوفق هو الرجوع الى كولنجوود مع توخي الايجاز ، وأن نتحدث فى اختصار عن وايتهد ولينين ، وأثبت الثلاثة (وقد يثبت آخرون نفس الرأى) أن الفلسفة الأقدم للتاريخ قد استمرت باقية ، بل وازدهرت الى حد ما ، وان تعرضت لتحوير ملحوظ فى تربة القرن العشرين · ويمثل كولينجوود نموذجا للتاريخانى ــ والواقع أنه أحد زعماء أصحاب نظرياتها ــ الذى حافظ على الايمان بكل من المعرفة التاريخية والدروس المستفادة من التاريخ · واعتقد كولينجوود أنه من المستطاع استحضار التاريخ ، أو شذرات هامة منه اذا أعدنا التفكير فى أفكار أولئك الذين مضوا من قبل ، وان كان من المتعذر القيام بأمر مماثل فى حالة المشاعر ، لاستحالة ذلك · وعلى هذا تكون « الافتراضات السابقة » ، ليست مرتبطة ارتباطا مطلقا بالسياق التاريخى ، أو بأفكار القائم بالمعرفة ، ولكنها تتصف بموضوعية ما ، وحقيقة ما خاصة بها · ومن هنا يصح القول بأن البحث التاريخى هو الطريق الملكى لمعرفة الذات والحكمة العملية · لقد عرف التاريخ الناس بأساليب الماضى فى التفكير فى المسائل التى من المقدور اعادة احيائها كمرشد لأفعال الحاضر : « فنحن ندرس التاريخ ، حتى نرى على نحو أوضح الموقف الذى يواجهنا فى حياتنا العملية (٤) » ، وبعد أن تسلح كولينجوود بهذا الاعتقاد ، استطاع التحدث فى عهد ما بعد الحرب العالمية الأولى عن « علم للشئون الانسانية » يفيد الموقف الانسانى نفس الفائدة التى حققها علم الطبيعة لعالم الطبيعة ، أى يضع هذه المعرفة تحت امرته · وربما أمكن اضافة أنه رغم شعور كولينجوود بالشك فى « قضايا » الميتافزيقا (بالمقارنة بالافتراضات السابقة) الا أنه لم يتنازل قط عن الميتافزيقا كعلم للكينونة ، أى أنه لم يضف عليها طابع التاريخ ، فالكينونة ــ وهى موضوع الفكر الميتافزيقى ــ تمثل الحقيقة التى يعد التاريخ والعلم والفن والدين مظاهر لها ·

واحتفظ كولينجوود ببعض آثار من الاعتقاد فى « الدوجما القديمة » للتقدم التاريخى ، ومن ناحية أساسية ، كان كولينجوود متشككا فى التقدم ، ورأى أنه لو نظرنا الى التقدم لا كمجرد احتمال ، وانما كواقعة تاريخية فعلية يتبين لنا أنه رؤيا موهومة الى حد كبير ، من العسير التحقق منها ، لأنها تعتمد على منظور الرائى ، والمؤرخ ضمنا ، ومن جهة أخرى ، كان وايتهد مؤمنا أشد ايمان بليبرالية عهد الملكة فيكتوريا « والانسياق الوئيد للبشرية تجاه التحضر » ، ويتسم بطابعه الأخلاقى والاستاطيقى

(٤) Collingwood نفس المرجع (انظر ملحوظة غـ) ص ١١٤ ·

والفكرى معا ، وكان وايتهد بطبيعة الحال ، على دراية حسنة بمشكلة المعرفة التاريخية ، واستحالة « المعرفة البحتة » ، دون مراعاة الافتراضات السابقة للمؤرخ ، أو معاييره ، ولكن وايتهد لم يعرها اهتماما كبيرا مثلما فعل كولينجوود ، أو يساعد على طغيانها على نظرته الجامعة • ولربما جاز القول بأن فلسفة التاريخ عند وايتهد ، والتى عرضت أساسا فى كتابه Adventures of Ideas (١٩٣٣) خليط من « ميـــل » و « ليـــكى » والمثالية الأفلاطونية • ولم يغب عن خاطر ليكى اطلاقا وجود الشر والتنافر والأخطاء فى التاريخ ، أو عشوائية الحضارة وقصورها • وبالرغم من ذلك ، رأى وجود دور رئيسى « للعقل » فى التاريخ ، وأدرك انتصار الاقناع على القوة ، والقدرة العظيمة للأفكار القائمة على المشاعر فى تغيير بعض أحوال بعض العصور والارتقاء بالجوانب الانسانية • ويقوم الخلاف – بالفعل – بدور موجب – كما كان الحال عند ميل – لأنه يساعد على الاقدام على مغامرات الأفكار ، والحيلولة دون حدوث نوع من « التخدير » ، الذى تسبب فى توقف الحضارة ، واعتقد وايتهد فى وجود « دفقـــات » Process فى التاريخ ، كما يحدث فى الطبيعة ، وبذلك أمكن فهم أى شىء فعلى بالرجوع الى « حركة صيرورته ، وتوقفها وتلاشيها (٦) » • غير أن وايتهد قد فسر الدفقات التاريخية أو الصيرورة تفسيرا متفاءلا ، كما يتوقع من أى انسان طيب يحيا فى عهد ليبرالية الملكة فيكتوريا •

بطبيعة الحال ، كان هذا ما حدث أيضا فى حالة الماركسيين الذين أحدثت فلسفتهم المتفاءلة للتاريخ استهواء على نطـــاق واسع فى عصر شعور بالعدمية ، وان كانت هذه الفلسفة قد اتسمت بثنائية فى طابعها كالديانة المانوية القائمة على ثنائية الخير والشر • وثمة نقطتان جديرتان بالاشارة هنا بخصوص ذلك ، لأن المذهب قد ظـل هو هو فى مقامات أخرى من الناحية الجوهرية ، كما وضعه ماركس وانجلز • والنقطة الأولى – هى أن ماركس قد بدأ مؤمنا بالحتمية الصارمة ، ثم عدل عن رأيه عندما

---

(٥) اعتقد كولنجوود أن التقـــدم أمر ممكن • وكما ذكر انه من خلق « التفكير التاريخى » عندما يحتفظ فى العقل بما تم تحققه فى الماضى ، ويتفوق عليه • وعلى هذا النحو « ومن قبيل الموصولية » يعد أينشتين قد حقق تقدما على نيوتن • انظر فى هذا الشان الى كتاب كولينجوود : The Idea of History اكسفورد نيويورك ١٩٥٧ ص ٣٣٣ وانظر أيضا الى مقاله A Philosophy of Progress ضمن كتاب كولينجوود Essays in the Philosophy of History جامعة تكساس ١٩٦٥ •

(٦) Adventures of Ideas — Alfred North Whitehead. – ماكميلان ١٩٣٣ ص ٣٥٤ • وانظر أيضا الى كتاب Good Tidings — Warren Wager ففيه أمثلة لاستمرار الايمان بالتقدم بين علماء الاجتماع •

اتضح أن العمال الصناعيين لم يتجهوا الى التنمية التلقـــائية للوعى الاجتماعى المنتظر منهم فى وضعهم الاقتصادى ، ولا يخفى أنه لكى تتحقق الأهداف الضرورية للتاريخ (الثورة أولا ثم المجتمع اللاطبقى فيما بعد) فلابد أن تخضع الكتل البشرية فى كل مكان ـ بما فى ذلك أولئك الذين يحيون في بلدان متخلفة وتحت السيطرة الامبريالية ـ لتوجيه نخبة من رجال الفكر ممن يعون أهدافهم ، ومن القادرين على الافصاح عن ذلك ، وتنظيم الكتل البشرية بطريقة فعالة فى آخر المطاف ٠ وهكذا يكون لينين قد ضم دور « الوعى » أو التغير المرغوب للمذهب الماركسى الكلاسيكى الى القوانين الضرورية والدفقات الاقتصادية والتلقائية فى التـــاريخ ٠ وظهرت هذه الفكرة مكتملة أو تامة النضج فى عمل مبكر يدعى « ما الذى يجب أن يفعل ؟ ١٩٠١ » وفيما بعد ، كان على لينين أن يحاول التوفيق بين هذه الأفكار البادية التضارب بالاعتماد على الفـــكرة اللاماركسية للخصائص المكتسبة ، وهذه الفكرة التى نرضى عنها لانجلز ذاته ، قد نادت بالقول بامكان توارث التنوع فى العقل والزعامة وهى مقومات من نتائج البيئة الاقتصادية ، وعلى أى حال ، لقد غدت فكرة النخبة وضرورتها فى عملية الانتخاب والاختيار عنصرا ثابتا فى شريعة السوفييت ، عندما استولى ستالين على الســـلطة ، وأراد توكيد قوة الحزب والديكتاتورية وعبادة الشخصية فى تشكيل التاريخ ٠

والنقطة الثانية الجديرة بالذكر أن كثيرين ممن اجتذبتهم الشيوعية فى أوربا الغربية قد أدركوا المأساة الكامنـــة فى التفسير الشـــيوعى للتاريخ ٠ وفضل الماركسيون الأوربيون غالبا ـ كما فعل الكاتب والشاعر الفرنسى لويس أراجون ـ أن يروا انتصار العقل فى التاريخ فقط ، وما يتضمنه ويترتب عليه من شعور بالمتعة ، وما يبشر به من آمال فى حالة السير على هديه ، ومن ناحية أخرى ، فلقد رأى جان بول سارتر ـ وهو بالتحديد متعاطف (على الحركة الماركســـية) ، وان كان ليس عضوا بالحزب ـ فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، مظاهر الهلع والقلق فى التاريخ ، واحتج سارتر على فكرة الحتمية التى تستبعد دور الاختيار الانسانى من تيار التاريخ ٠ واعترض ألبير كامى ـ وهو من المتجهين الى اليسار ، وان لم يكن شيوعيا ـ على الحتمية الشيوعية (وسماها الاطلاقية التاريخية historical absolutism) ولكنه بالاضافة الى ذلك ومختلفا عن سارتر ، قد احتج على أية « ثورة » بعد اعتقاده أنها ستزهق أرواح العديد من البشر ، وتضحى بالأبرياء والمذنبين سواء بسواء ، وتهدد الجميع فى

ناحية الحرية ونواحيهم الشخصية ، وتشد أزر القول بأن الغاية تبرر الوسيلة .

لم يكن الليبراليون والماركسيون - والماركسيون أكثر من الليبراليين - هم الجماعات الوحيدة التى دعت الى التقدم الى الأمام والارتفاع الى أعلى فى التاريخ . فعلينا أن نوجه الانتباه الى البيولوجيين المتفاءلين أو التطوريين ، الذين نظروا الى المدى البعيد ، ولم يكتفوا بما حدث من تقدم ، ولكنهم تكهنوا بقدوم مستقبل رغيد للبشرية . وربما دفعتنا الى الاعتقاد أية قراءة خاطفة لأفكار « تيار دى شاردان » وجوليان هكسلى أن محنة أوربا ، ومحنة العالم فى القرن العشرين قد مرت عليهما مرور الكرام . غير أن الحقيقة خلاف ذلك . اذ أدرك الاثنان تصدع القرن العشرين المأسوى ، بعد التوقعات المتفاءلة فى القرن التاسع عشر . وقال هكسلى : « مازالت أقدامنا مغروسة فى الوحل البيولوجى » ، حتى بعد آلاف السنين من التطور الانسانى (٧) ، غير أن النقطة الأساسية ، التى أراد طرحها هى أن الأحداث القريبة العهد لا تمثل أكثر من « تكة واحدة فى ساعة التطور » ، وأنه بعد كارثة الانسان ، فان التطور قد انتقل من مرحلة بيولوجية صرفة الى مرحلة سيكلوجية ، وانتهى الى الوعى بنفسه واتجاهه ، ومن ثم فانه غدا قادرا على توجيه مستقبله . وغنى عن البيان أن كلا من تيار وهكسلى اللذين اتبعا طريقين متناظرين للفكر ، وشعر كل منهما نحو الآخر بكل تقدير واحترام ، قد اتبعا نظرة أشد تفاؤلا عند حكمهما على قدرات الانسان ، أى أكثر من أولئك الذين وردت أسماؤهم فى الفصل المعنون « الانسان الاشكال » ، لأنهما نظرا الى الانسان والتاريخ الانسانى فى سياق الكون كله والعالم أيضا اللذين تصوراه كدفعة هائلة للصيرورة . ولعل الاثنين يذكروننا بأشياء مماثلة قالها برجسون ولويد مورجان وصمويل ألكسندر . وحققت هذه الدفعة مستويات أعلى للوجود والتنظيم . وليس هناك أى شىء لا نعرفه فيما يتعلق بهذه الدفعة الصاعدة لأعلى ، كما قال الماركسيون ، وكان هكسلى دائب القول بوصفه « تطوريا انسانيا » : بأن التطور من الآن فصاعدا سيرتكن الى حرية الاختيار عند الانسان ، والاستخدام الذكى لقدراته . ولعل تيار كان أكثر اتباعا للحتمية ، لأن علمه كان وثيق الارتباط بغائية اللاهوتية ، رغم اعلانه عكس ذلك ، وتطلع تيار فى كتاب

---

(٧) The Humanist Frame مقالات نشرت تحت اشراف Julian Huxley هاربر نيويورك ١٩٦١ ص ٢٠ .

ظاهرة الانسان (الذى نشر بعد وفاته ١٩٥٥) وفى كتب أخرى (٨) ، الى الزمان الذى يتطور فيه التاريخ ويقترب من نهايته ، أى من قمة الزمان ، وفيها يكون الانسان قد تفوق على نفسه وفى حالة الـ ultra hominisation وهو الاسم الذى أطلقه على الدفعة ، عندما يكون الانسان قد تمكن من تجاوز « الفردية » لكى يحقق « الشخصية » ، بملامحها المميزة كالمحبة والاتحاد مع الآخرين ، وتحدث تيار عن هذا الاتجاه نحو « توليف الأشياء » واعتبره نفاذا فى داخلها ، ووصفه بأنه « ضرورى بيولوجيا » وأدرك هو وهكسلى تطور الحياة ، والتاريخ ، وأن هذا التطور متجه على نحو مغاير للقانون الثانى للثرموداياناميك ، كما يصح القول · فهو يجمع ويربط بدلا من أن يزيد تفتيت الكون وبعثرة شذراته ·

وكما تبين آنفا ، لم يكن التفاؤل هو الشيء الجديد فى فلسفة التاريخ ، سواء على الطريقة القديمة أو الجديدة ، ولكن الأمر عكس ذلك · اذ كان هذا الشيء الجديد هو التشاؤم أو الشك الذى اتجه أولا الى التساؤل عن قيمة المعرفة التاريخية ذاتها ؟ وهل تعد الدراسة الموضوعية للتاريخ ممكنة ، كما زعم المذهب الوضعى ، فى القرن السابع عشر ؟ وهل يمثل التاريخ بالفعل عالما موضوعيا يتألف من أحداث سابقة من الميسور اكتشافها ، وهل يعد المؤرخ حقا مشاهدا محايدا قادرا على اعادة انشاء الماضى ، واستحضاره وتفسيره مستقلا عن أفكاره وأهواء عصره ؟ لقد ناقش المؤرخون والفلاسفة وعلماء الاجتماع بعنف وشدة هذه الأسئلة طوال عشرينات القرن العشرين وثلاثيناته ، ورغم أن الدراسات قد تركزت فى ألمانيا ، الا أن الحوار قد أحدث هديرا فى كل أوربا ، وانتقل الى الولايات المتحدة ، وامتلأت المجلات ذات النفوذ فى ألمانيا ، وعلى الأخص مجلة Die Neue Rundschau ومجلة Historische Zeitschrift بهذه المناقشات وبالكتب التى ألفها ترولتش ١٩٢٢ وكارل هويسى ١٩٣٢ وآخرون كثيرون · نعم لقد ناقشوا هذه المسائل بالاضافة الى مشكلات « التاريخانية » الأخرى ، وكان الفيلسوف المؤرخ بنديتو كروتشى يحاجى حول أسئلة مماثلة منذ تسعينات

---

(٨) انظر بوجه خاص الى المقالات التى جمعت فى الكتاب الذى يحمل عنوان : L'Avenir de l'homme (١٩٥٩) ترجم للانجليزية تحت عنوان The Future of Man ١٩٦٤ ·

القرن التاسع عشر ، عندما سأل هل التاريخ فن أم علم ؟ وفى انجلترا ، قام كولينجوود والفيلسوف أوكيشوت بعمل مماثل ، كما شارك المؤرخون الأمريكان بدور فعال ، من أمثال كارل بيكر وتشارلز بيرد • وعندما نتذاكر ما حدث من منظورنا ، يبين لنا أن النقاش حول المعرفة فى التاريخ ، يمكن أن يعد مجرد جزء من النقاش الفلسفى الأوسع الذى كان يدور بين المثاليين الجدد والوضعيين ، وكان قد بدأ فى أواخر القرن التاسع عشر وأثر فى فلسفة العلم ، ولكنه كان أيضا ، والى حد ما ، من صنع مؤثرات داخلية كالمنطق القاسى للتاريخانية التى هددت بجعل المؤرخ نفسه يبدو نسبيا ، بل وأيضا نظرات هذا المؤرخ الى التاريخ ! •

وتراوحت النتائج المستخلصة من المعرفة التاريخية بين الشك الكامل والشك المعتدل ، ويكاد كل المتشاحنين يتفقون ــ على طريقة كانط ــ على القول بأن العقل أو الوعى يقوم بدور في انشاء العالم الخارجى ، ولكن هذا ربما عنى ــ كما حدث عند كروتشى ــ أن يكون من الواجب اعادة قيام المؤرخ بتجريب وقائع التاريخ وتفسيرها ، قبل أن يحيا فى الحاضر . ومع هذا فان كروتشى قد أقر القول بأن التحقق من بعض الوقائع ميسور ، أما التحقق منها جميعا فليس كذلك ، وكان ترولتش يعى تماما ضرورة قيام كل عصر باعادة الفهم من جديد للحركات العظمى للتاريخ ، وفهمها من وجهة نظره («وما الذى يبقى اذن من حقيقة الموضوعية»(٩) ؟) واستمر ترولتش يعتقد فى امكان العثور على قيم كلية فى التاريخ ، وبالرغم من تشكك صديقه ماكس فيبر فى وجود أى مبادىء للمعرفة التاريخية ، الا أنه استمر يرى أنه من المستطاع الاهتداء الى معرفة موضوعية للعالم الاجتماعى بفضل المنهج العقلانى . وتمادى آخرون ، وعلى الأخص في ألمانيا وبلغوا بالشك الابستمولوجى ، أو الشك في المعرفة حده الأقصى • وهناك بعض دلائل على أنه رغم عدم اعتراف المؤرخين الأكاديميين بالتاريخانية أو رفضهم لها ، فان هذه التاريخانية الراديكالية قد صادفت جمهورا عريضا (١١) . وحثت هذه الحالة المحبطة أحد المشاركين في تحرير مجلة Historische Zeitschrift الى استخلاص القول بأن « عصر

---

(٩) Die Krise des Historismus — Ernst Troeltsch. — Die Neue Rundschau. الجزء الثالث والثلاثون ١٩٢٢ الجزء الأول ص(ص ٥٧٩ •

(١٠) انظر الى ملاحظات Karl Heussi على كتاب Die Krise des Historismus نشر Mohr بتوبنجن ١٩٣٢ (ص ٣٦ ــ ٣٧) ولقد طبع كتاب Theodor Lessing على سبيل المثال أربع طبعات•واسم هذا الكتاب هو Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen كل هذا رغم ازدراء الأكاديميين المحترفين

التاريخانية قد ولى عهده •• واختفى الايمـــان بالفكر التـــاريخى الموضوعى (١١) » • ولم يكن القول المجمل السابق الذى ذكره فيلسوف كيمبردج أوكيشوت فى كتابه الهام Experience and its Modes ١٩٣٣ هو أبعد المواقف تطرفا حيال هذا الموضوع ، ولكنه كان الموقف الممثل للمعارضة لنظرية وجود تاريخ موضوعى ، أو للمذهب الوضـــعى فى التاريخ • ورأى أوكيشوت أن الاعتراض على هذه النظرية يدور حول عدم وجود « اتجاه تاريخى للأحداث » مستقل عن تجربتنا لها :

« ان الاختلاف بين التاريخ كما حدث (مجرى الأحداث) والتـاريخ كما يبدو للفكر ، أى الاختلاف بين التاريخ فى ذاته والتاريخ موضـــع التجربة فحسب ، يجب أن ينتهى ، فهذا الاختلاف ليس مجرد زيف ، انه لا معنى له ، لأن التاريخ تجربة ، ويمثل عالم تجربة المؤرخ ، وهـذا العالم عبارة عن عالم من الأفكار ، أى عالم الأفكار عند المؤرخ (١٢) » •

وحرص كولنجوود ، والذى هاجم أوكيشوت ، على الاشارة الى أن أوكيشوت لم يعن القول بأن التاريخ هو أفكار المؤرخ فقط ، أو أنه لا وجود لوقائع تاريخية ، فما قاله أوكيشوت هو أن العالم التاريخى ، اذا نظر له فى ذاته سيبدو تجريدا من « العالم الحق » ، ومن ثم فانه لن يدل على أى نوع من الواقع المطلق » •

وسارت الشكوك فى معنى التاريخ موازية للشـــكوك فى المعرفة التاريخية • وكان المقصود بالمعنى هو القيم التى تكتشف فى التاريخ ، سواء كانت قومية أو عالمية • والتاريخ ، كما هو موجه الى هدف ، أو متجه الى اتجاه مرغوب ، وبدا التاريخ عند عدد متزايد من الناس اشكاليا كالانسان (أو بسبب الانسان) • وهذا أمر مفهوم ، على ضوء الأحداث المعاصرة ، اذ كادت حرب الثلاثين عاما فى القرن العشرين أن تـــكون ضمانا لظهور نظرات جديدة للتاريخ مصحوبة بشكوك حول معناه ، على الأقل كما فسر تقليديا ، ومع هذا فيكاد يكون من المؤكد حدوث أزمة فى المعنى ، وان كانت أخف شدة حتى دون التعرض لما يجرى عند بحث « الحادثات » ، وأوضح ارنست ترولتش هذه الحالة فى مقاله الشهير

---

(١١) Der Wandel im Geschichtlichen — C. H. Becker Bewusstein ١٩٢٧ ضمن Die Neue Rundschau الجزء الثامن والثلاثون • كان بيكر يشغل وظيفة وزير للثقافة عندما كتب هذا المقال •

(١٢) Experience and its modes — Michael Oakashott — كيمبردج ١٩٣٣ ص ٩٣ انظر أيضا ص ١١ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٥ •

١٩٢٢ عن التاريخانية • وفيه تتبع أزمتها ليس حتى الحرب العالميـة ، التى قلما ذكرها بالاسم ، ولكن حتى مشكلة القيمة ، التى طرحتها قضية النسبية التاريخية ، وقال :

« تعنى التاريخانية بأعمق معانيها طبع كل معرفتنا بطابع التاريخ ، وادراكنا للعالم الروحى أيضا ، كما حدث خلال القرن التاسع عشر ، ونحن نرى فى هذه الحالة جميع الأشياء فى تيار الصيرورة im Fluesse des Werdens ويستوعب فى هذا التيار كل من الدولة والقانون والأخلاق والدين والفن بحيث لا نعقلها الا كمكونات للنمـــو التاريخى •• نعم لقد هزت التاريخانية كل القيم الأبدية (١٣) » •

ولقد حاول ترولتش بالذات ــ كما سبق التنويه ــ العثور على قيم فى التاريخ بالرغم من النسبية • ولكن عند آخرين ، كانت النســبية هى الصخرة التى ارتطمت بها آمالهم فى الاهتداء الى معنى للتاريخ •

ومن الجدير بالاهتمام ، ان اعادة اكتشاف المعنى فى التاريخ ، لم يكن بأى حال مقصورا على المؤرخين المحترفين أو على الفلاسفة المحترفين • والحق أنه من المستطاع القول بأنها أصبحت تخص أكثر من ذلك الفنانين والوجوديين والمسيحيين والمشتغلين بالتحليل النفسى • وذكر ترولتش « الدليتانتى » والصحفيين فى مقاله ، وخص بالذكر أوزفالت اشبنجلر المدرس بالمدارس الثانوية الذى أحدث كتابه انحـــلال الغرب تأثيرا كاسحا بعد الحرب العالمية الأولى ، وهربرت جورج ويلز • ومن الذين يخطرون على البال فورا فرويد وكارل جوستاف يونج والشاعر بتلريتس والروائى وكاتب المقالات توماس مان والمفكرين المسيحيين من أمثـــال نيقولاس برديف وبول تيليش وأندرية مالرو وكارل ياسبرز وجان بول سارتر • فلقد تأمل كل من سبق ذكرهم ، وغيرهم معنى التـــاريخ ، واهتدوا الى نتائج أقرب الى الجدة ، والى نتائج متشاءمة فى أحيان غير قليلة • وكما قال بيير هنرى سيمون : لقد أصبح التاريخ مصدر ازعاج فى القرن العشرين مثلما كانت الميتافزيقا والدين فى القرن التاســع عشر (١٤) ، ومن المقدور دراسة هذا الازعاج على نحو مناســب تحت عناوين عديدة : كالحركة المضادة للتاريخانية ــ تقدير جديد للدور الذى يقوم به اللاعقل فى التاريخ ــ اعادة احياء نظريات الدورات فى التاريخ

(١٣) Die Krise — Troeltsch. (انظر ملحوظة ٩) ص ٥٧٣

(١٤) l'Esprit et l'histoire — Pierre-Henri Simon.
ارمان كولان ١٩٥٤ الفصل الأول •

.... ومما له أهمية عظمى ، أن ندرك أن أوربا لم تعد تحتل الصدارة في العالم التاريخي ، وانها على أي حال قد أضحت على حافة الانهيار الحضاري ، وبدأ هذا الانهيار من قرون مضت ، وتضمنت الفكرة الأخيرة بالضرورة المحتومة اعادة النظر في العصور التي انقسم اليها التاريخ تقليديا واستحداث تصنيف جديد للعصور ، واعادة كتابة التاريخ بالنسبة لباقي العالم .

ونبه بنديتو كروتشي في خطاب ألقاه سنة ١٩١٠ الى تداعي الاحساس بالتاريخ ، الذي تصاعد في بعض الأحيان وتحول الى مناهضة صريحة للتاريخانية في أوربا على عهده ، وشعر كروتشي من جراء ذلك بالصدمة والفزع ، اذ كان أولئك ممن شابهوا المستقبليين في بلاده ومن السلالة الجديدة للتسلطيين من الذين اداروا ظهورهم للماضي ، أو من أولئك الذين حاولوا الاحاطة بالتاريخ بعد تحويله الى قوالب مجمدة : « انهم الملحدون واللامؤمنين في عصرنا » ، وقال أيضا : « أنهم قد جردوا الانسان « من آخر ايمان ديني بقي عنده » ، أي من التاريخ القادر على ضم الفرد الى الكل أو بمعنى أصح الذين كافحوا في الماضي والحاضر في سبيل الجمال والحقيقة (١٥) . والحق أنه بالامكان الاهتداء الى معارضي التاريخانية بوفرة في عشرينات القرن العشرين ، لا بين الجماعات التي أشار اليها كروتشي فحسب ، وانما أيضا بين من يسمون في ألمانيا باصحاب القرار السياسي (١٦) ، وبين الوجوديين ، الذين اتجهوا بعقولهم الى الحاضر والمستقبل ، ونسوا الاتجاه بعقولهم الى الماضي ، لأنهم ركزوا على « الحياة » والقرار الشخصي ، والكفاح لتعريف ماهية الانسان وتاريخه ، وساعدت يقينا الحرب العالمية الاولى على تعزيز هذا الاتجاه المعادي للتاريخانية ، وما جرته في ذيولها من شعور بالاحباط من الماضي ، وما حدث فيه ، ومن أفكاره ، غير أن جذور هذا الاتجاه تمتد الى ما هو أعمق . ومن المستطاع ادراك ذلك من الحركة المستقبلية التي بدأت قرابة سنة ١٩١٤ ، وكان زعماؤها الأوائل ممن مجدوا الحرب ، من أمثال الشاعر فيليبو تومازو مارينيتي ونفر من المصورين بينهم المصور

---

(١٥) Antihistorismus — Benedetto Croce في مجلة Historische Zeitschrift الجزء ١٤٣ (١٩٣٠) ص ٤٦٦ .

(١٦) يعد Ernst Junger مؤلف كتاب In Stahlgewitten مثلا « للمصمم السياسي » ا صاحب القرار السياسي » . ولم تتبق لديه أي قيم بعد كارثة الحرب غير الحياة والنضال ـ من Junger انظر ص ٩ .

أومبرتو بوشيونى ، واختلفت المستقبلية عن المظاهر المختلفة لمناهضة التاريخانية ، لأنها كانت حركة متفاءلة أصلا ، وتمجد عالم الآلات الحديث والمدينة (أو قل الحياة فى المدينة) والعلم والسرعة والحركة والتغيير • ونشأت فى ايطاليا أوهن الدول الاوربية عصرية ، والتى كانت مشغولة أكثر من أى بلد فى أوربا بماضيها ، وثار المستقبليون ضد هذه العقلية الغارقة فى الماضى ، أى فى عالم المقابر والمتاحف والأنتيكة ، ومعظم ما كانوا ينوون قوله متضمن فى بيان مارينيتى المضطرم ١٩٠٩ ، والذى دشن به الحركة :

« لماذا ننظر وراءنا ، بينما الواجب يدعونا الى تحطيم الأبواب الخفية للمستحيل ؟ لقد مات الزمان والمكان بالأمس ، ونحن نعيش بالفعل فى المطلق ، لأننا خلقنا بالفعل السرعة والحاضر الأبدى الدائم (١٧) » •

وقال المصورون فى بيان متأخر : « يسقط المصور بوسان والمصور آنجر ، ويسقط كل أولئك الذين جمدوا فنهم بتمسكهم العنيد بالماضى ، بل ويسقط حتى التكعيبيون لأنهم استمروا يرسمون أشياء مجمدة لا تتحرك ، وكل المظاهر الساكنة فى الطبيعة (١٨) » ورسم المستقبليون بدلا من ذلك أقداحا متحركة وسيارات تتسابق ومدنا • وفى لوحة بوشيونى المدينة تستيقظ ١٩١٠ ــ ١٩١١ لوحة رقم ١٠ ، لا يفترض أن يكون الناظر منفصلا عن المبنى ، بل أن يكون مغمورا فيه غارقا فى صخب المدينة وديناميتها • اذ كان مفتاح مذهبهم هو الدينامية • وفى الحالات التى ارتكنت فيها المستقبلية على أساس ميتافزيقى ، فان هذا الأساس كان مستمدا من نيتشه وبرجسون اللذين استشهد بهما المستقبليون بتحرر • وتكلم بوشيونى بلغة برجسون عندما وصف الدينامية فى المجلة المستقبلية Lacerba « لاشيربا » ، التى لم تعش طويلا : « انها الحياة نفسها ، أى فى الصورة التى تخلق فيها الحياة بصيرورتها اللامتناهية

---

(١٧) Manifesto of Futurism — Marinetti فى ٢٠ فبراير سنة ١٩٠٩ ضمن كتاب Futurism تاليف Joshua Taylor متحف الفن الحديث بنيويورك ١٩٦١ ص ١٢٤ •

(١٨) Technical Manifesto فى ١١ ابريل ١٩١٠ وقعه كل من Boccioni ، و Severini, Balla, Russolo, Carrà ـ فى نفس المصدر ص ١٢٧ •

اللامتقطعة (١٩) » ، أى الصيرورة كشىء معارض لأى نوع من المـاضى الميت ، والحياة كنقيض للتاريخ ٠

وتشابه فرويد هو والمســتقبليون ٠ اذ نظر الى الماضى نظرة تساؤل ، وان كان الماضى لم يبد ميتا على أى نحو فى نظره ٠ والواقع أنه كان مشغولا بالماضى ، وبخاصة الماضى البدائى ٠ وأدرك قوته وأثره على الحاضر ، وهكذا يكون فرويد قد عثر على معنى للتاريخ ، ولكنه ليس نفس المعنى الذى أدركه المسيحيون والعقلانيون ، ان فرويد مثل ممتاز لأولئك الذين تزايد عددهم باطراد فى القرن العشرين ، أى الذين رأوا التاريخ ممثلا لحكم اللاعقل ، وبطبيعة الحال ، فانه لم يره دائما على هذا الوجه ٠ فأحيانا كان يتكلم كأنه واحد من الوضعيين ، أى عن التطــور نحو زيادة اتباع العقـل عبر المراحل « الاحيـائية » animistic و « الدينية » و « العلمية » للتاريخ ، ولكن فرويد قد اعتاد التشـديد على دور اللاعقـل كما حـدث فى كتاب الطوطمية والمحرمات ١٩١٢ وعلم النفس الجماعى ١٩٢٢ ، وفى عدد كبير من المقالات التى نشرت أثنـاء الحرب ٠ ولعل هذا كان أمرا طبيعيا فى عصر « علم النفس » ، كما سماه أوتو رانك ، وعلى أى حال ، فان المحللين النفسيين ، ومعظمهم كان مهتما بالتاريخ ، قد كانوا ضمن الممثلين الأساسيين للتاريخانية «اللاعقلانية» ، ولم يكونوا الممثلين الوحيدين ، كما يبين مثلا من النظرات المتقلبة لمؤرخ أكاديمى مثل فردريش ماينكه ، الذى نشأ على تقاليد رانكه ، ولم يتنازل قط عن الاشادة بدور العقل فى التاريخ ، غير أن الحرب العالمية الأولى دفعته الى مراجعة أفكاره عن الأنماط السلوكية للدولة والتاريخ ٠ ولم يكن منطق الدولة Staatraeson الذى ألف عنه ماينكه كتابا هاما سنة ١٩٢٤ (ترجم الى الانجليزية باسم الماكيافيلية) مماثلا للاعقل بطبيعة الحال ، ولكنه كان قادرا على اتباع مسلك همجى ، وكثيرا ما فعل ذلك ، فلم يعد ماينكه قادرا على مشاركة رانكه بدون قيد أو شرط فى وثوقه من قيام الدولة دائما بحماية أوربا من اساءة استخدام السلطة والعنف ، واستخلص ماينكه : « ان العالم التاريخى يبدو لنا أشد غموضا ، وفيما يتصل بما سيحدث له من تقدم لاحق ، فانه يبدو لنا أخطر وأبعد عن

(١٩) اســتشهدت بهـا Rosa Clough فى كتاب Futurism نيويورك ١٩٦١ ص ٩٦ ٠

اليقين مما بدا للأجيال التى اعتقدت فى انتصار العقل فى التاريخ (٢٠) » ٠

وتأمل فرويد أيضا الحرب ، وكثيرا ما انتهى الى نتائج لم تكن بعيدة التشابه عن نظرته للدول والأمم ، غير أن براهينه جاءت مختلفة ، لأنه كان عالم نفس ولم يكن مؤرخا ، فلقد حدثت حروب على الدوام ، ويحتمل أن تستمر فى الحدوث ، فلماذا هذا ؟ ، ان هـذا يرجع الى السبب بعينه الذى جعل الشيوعيين يبدون مخطئين لالغائهم الملكية الفردية كعلاج لأمراض البشر ، لأن الطبيعة البشرية سفاحة فى صميمها (وان كانت هناك محبة أيضا ، وشىء من العقلانية) ٠ وبمعنى ما ، فمن المضلل القول بأن فرويد قد ظن أن نشوء الفرد يكرر نشوء النوع ، ورغم صحة هذا الحكم ، فان الأصح هو القول فيما يتعلق بفرويد بأن الأحداث الجماعية أو التاريخ تعكس علم النفس الفردى (٢١) ، وأرجع فرويد أصل الانسان الى حالة بدائية كانت الحرب تشب فيها بين الاخوة ، وتسفك فيها العشيرة دماء الأب ، وما تبع ذلك من شعور بالذنب ، والحاجة الى التكفير عنه ٠ وفيما بعد ورغم « التقدم » فى الحضارة ، لم تتغير الطبيعة البشرية كثيرا ، وبخاصة فى الكتل البشرية ٠ وبعبارة أخرى ، لقد اعتقد فرويد أن التاريخ يمثل اسقاطا للامعقولية الانسان ، الى حد كبير ، ولا تزيد الحضارة ــ التى يعترف بأنها انجاز عظيم ــ عن طلاء لامع رقيق ، اشترى مقابل قدر من الزهد والتسامى ، الذى بدا ثمنا باهظا للغاية ، وفوق تحمل البناء الغريزى للانسان ٠٠ وفى فترات الحرب ، حدث نكوص للكائنات البشرية بكل بساطة ، فارتدت الى « الانسان الأول الكامن فى كل واحد منا » ، ومن جهة أخرى ، فان كارل يونج رأى أكثر من ذلك تأثير التاريخ على الفرد ، أو تأثير النشوء النوعى على نشوء الفرد ٠ وبالرغم من كل ذلك ، فان كارل يونج لم يعتقد

---

(٢٠) Friedrich Meinicke ـ الماكيافيلية وهو الترجمة الانجليزية لكتاب Die Idea der Staatraeson in der neuren Gescdicdle. ترجمة Douglas Scot ييل ١٩٥٧ ص ٤٢٤ ٠

(٢١) قال فرويد هذا الرأى صراحة فى سيرته الذاتية بتاريخ ١٩٢٥ فقد كتب يقول : « أدركت على نحو واضح للغاية أن أحداث التاريخ الانسانى ٠٠ لا تزيد عن كونها انعكاسات للصراعات الدينامية بين الذات والأنا والذات العليا ، وهى الصراعات التى يدرسها التحليل النفسى فى الفرد ، انها نفس الحالات متكررة على مسرح أوسع » فى An Autobiographical Study ترجمه الى الانجليزية James Strachey لندن ١٩٤٦ ص ١٣٤ ٠

أكثر من فرويد فى العقل كعامل مسيطر على التاريخ · فعندما ينكر الانسان طبيعته الانفعالية ، كما فعل مرارا فى التاريخ ، سيتعرض – تبعا لما قاله يونج – لاضطرابات نفسية عنيفة ، أى الى العصاب الجماعى ·

وكما يستطاع الحدس مما سبق ، كان لفرويد تصور دائرى للتاريخ · اذ أثبتت الصراعات ذات الطبيعة الجنسية العدوانية فى الماضى البدائى ، التى اعتقد أنها قد طرحت جانبا ونسيت ، أنها باقية ، ولكنها كامنة ، وتتبع فى حركتها « ايقاعا متذبذبا » أو ما سماه نيتشه بالرجعى الأبدية ، ان هذا عرض آخر لأزمة التاريخخانية ، أى اعادة احياء نظرية الدورات فى التاريخ المتعارضة مع فكرة التقدم فى خط مستقيم · وأوزفالت اشبنجلر وأرنولد توينبى هما أشهر المعروفين بين أولئك الذين وضعوا مثل هذه النظريات · ولقد اشترك فى هذا الاتجاه أيضا بعض مشاهير الأدباء ككيتس وتوماس مان وجيمس جويس والبير كامى (٢٢) · ولم تتماثل كل نظريات هذا الاتجاه فى خاصة السوداوية ، أو الاستسلام « للمصير » ، كما سنرى ، على أنها كلها قد أشارت الى حدوث تدهور فى التفاؤل التاريخى ، فهى تركز على المتكررات الممكنة والمنعكسات والرجعى فى التاريخ ، وعلى هشاشة الحضارات أيضا ، وتشهد شعبية كتاب اشبنجلر بالانتشار الواسع لمثل هذه الأفكار فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ، وبعد الاحتجاب المؤقت لشهرته عاد الاعجاب مرة أخرى خلال ثلاثينات القرن العشرين ، أى فى أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها ، وعلى الرغم من سخرية عالم العلماء والباحثين من كتاب انحلال الغرب ووصفه بأنه متغطرس وبعيد عن العلم ، الا أنه أثار اهتماما واسعا وظفر بالاستحسان ، وبالانتقاص أيضا من العلماء · ولم يدع اشبنجلر أنه متشاءم ، الا أنه رفض على الفور فكرة التقدم على خط مستقيم (فى التاريخ القديم والوسيط والحديث) التى أصبحت سائدة ، وبعد أن استبعد الفكرة الأخيرة باعتبارها ممثلة « للتفاؤل التافه على عهد داروين » وضع عوضا عنها نظرية الدورات ، التى ربما كان نيتشه قد أوحى له بها فى نظرية « الرجعى الأبدية » وان كانت ميسورة بوجه عام أكثر من ذلك فى الدراسات الكلاسيكية التى كان متمكنا منها ، وفى المناخ العام لأوربا قبل الحرب · وتمشيا مع ما قاله اشبنجلر فان لكل الحضارات العظمى فى تاريخ العالم روحا

---

(٢٢) انظر على سبيل المثال ماكتبه البير كامى عن عودة الوباء الباسيل مستقبلا (فى كتاب La Peste ١٩٤٧ الفقرة الأخيرة) بعد ازاحته من المدينة ·

متفردة – أو مصيرا ، الا أنها جميعـــا تمر عبر مراحل متماثلة للحياة والموت ، على غرار ما يحدث للكائنات العضـــوية فى عالم البيولوجيا أو ما يجرى فى دورة فصول السنة ، فالتاريخ لا معنى له ، لأن كل الحضارات ينتهى أجلها بالموت ، غير تاركة أى ذرية · كما أنها فوق كل ذلك ، ترتبط بعضها ببعض بعلاقة نسبية من ناحية القيم ، وكان توينبى متمكنا فى الدراسات الكلاسيكية ، وتأثر باشـــبنجلر ، وقام بتنقيح نظريته بعض الشيء · ولاحظ أيضا وجود دورات فى التاريخ ، وما تتضمنه من نشوء ونمو وتداعى ، وطبق هذا المبدأ على ست وعشرين حضـــارة ضمها تاريخ العالم ، ولكنه حددها بصرامة أخف من اشبنجلر ، وخصص لكل واحدة منها دورا فى تنفيذ مخطط الهى وفقـــا لنظرية عبرانيـة زرادشتية (أو مجوسية) للتاريخ – كما قال – أى باعتبارها تمثـــل تقـــدما على طريق هـــذا المخطط · وكتب يقـــول « الظاهر كأن حركة الحضارات تتبع الحركة الدائرية ، لأنها تعاود الظهور ، بينما تتبع حركة الدين خطا صاعدا مفردا مســـتمرا (٢٣) » وهكذا يـكون توينبى قد استبقى المعـــانى المطلقة ، واعترف بوجود معنى جامع للتـــاريخ ، بالتبعية ·

وبوجه عام ، لقد كان لدى توينبى فى الأجزاء الأولى من كتـــابه A Study of History – الذى نشر قبل الحرب العالمية الثانية – الكثير مما يستحق أن يقال عن الحضـــارة وانتكاسها ، وعلى الأخص النكسـة الأوربيـــة التى بدأت الآن عهـــد متاعبهـــا » ، فهـــل نسمى هذا الوضع تدهور أوربا ، أم تدهـــور الغرب ، وكم عـــدد الأوربيين – لا المؤرخين العالميين فحسب من أمثال اشبنجلر وتوينبى أو من الألمان فقط – الذين ضربوا على هذا الوتر ورددوا هذه النغمة قبل الحرب العالمية الأولى ، وبين الحربين ، وبعد الحرب العالمية الثانية : « اننا نشارك الآن فى بداية اتجاه أوربا نحو الهمجية » (نيقولاس بردييف) – « ان أوربا أشبه بالقمر فى دور المحاق » (يتس ١٩٣٦) – « حقائق عصرنا هى انهيار أوربا » (سيريل كونولى ١٩٤٦) – « تصادف اننى اعتقدت أن أوربا قد بلغت يوم الدينونة فى فصل من التاريخ قارب الانتهاء » (المتحدث الرئيسى فى رواية لآرثر كريسلر ١٩٥١) ، كل هـــذه الأقوال أقوال نمطية لاناس تصوروا أنهم قمم العصر ، وأنهم شهدوا نهاية حقبـــة ،

---

(٢٣) Civilization on Trial — Arnold Toynbee
اكسفورد نيويورك ١٩٤٨ (ص ٢٣٥ – ٢٣٦) ·

أو ربما نهاية الحضارة برمتها(٤٢) , لقد تعرض التقدم ، الذى يتباهى به تاريخ أوربا للانقطاع أو الانكسار منذ عهد النهضة ، كما قال بعض ، ومنذ عهد التنوير ، كما قال بعض آخر ، أو فيما بعد ، واستخدمت فى وصف محنة أوربا ـ من قبيل الشعور بالقرف ـ كلمات وعبارات مثل « ازاحة الوهم » وفقدان الطابع الانسانى الذى أحدثته ضخامة الآلات ، و « فقدان الروح » وحضارة الدهماء أو الرعاع ، وكلمات مشابهة أخرى ، وانتشر على نطاق واسع الكلام عن التدهور والنكسة فى عشرينات القرن العشرين وثلاثيناته • وتعبر هذه الأقوال ، ربما أفضل من أى شىء آخر ، عن الضيق من التاريخ الذى غلب على الأوربيين فى القرن العشرين •

وعبر اشبنجلر عن هذه الروح المتشامخة فى معنيين ، لم يكن أى واحد منهما أصيلا ، المعنى الأول هو الاستعاضة عما سماه النظرة « البطليموسية » بالنظرة « الكوبرنيقية » للتاريخ ، وهذا يعنى عدم رؤية أوربا كمركز لعالم التاريخ ، وتدور حولها شتى الحضارات الأخرى ، « وانما كمجرد حضارة من بين حضارات ثمان متمايزة ، لا واحدة منها تتميز بتفوقها ، فلقد حلقت بعضها فى عصور مختلفة فى سماء العلا فى التاريخ ، وتفوقت على أوربا » • وقال اشبنجلر أن كتابة التاريخ على الطريقة البطليموسية قد اكتسبت الوصف بأنها طبيعية بحكم الاعتياد » ، والحق أنها أصبحت كذلك (٢٥) ، ورأى اشبنجلر وجوب الالتزام بالاستقامة عند تدوين التاريخ أو كتابته حتى لا تعطى أوربا أية مكانة متميزة أو مرموقة فى مقابل الحضارات العظمى فى تاريخ العالم ، وعبرت عن المعنى الثانى لاشبنجلر عبارة أخرى هى « الانتقال من الحضارة الى المدنية » • فلقد انتقلت الحضارة الفاوستية لأوربا ـ التى كانت مازالت فى قمتها فى القرن الثامن عشر ـ الى فصلها الشتوى أو ما يدعى بالمدنية » وتعبر الحضارة عن الروح الخلاقة والتلقائية والروحانية ، أما المدنية فتدل على شعور العالم بالاجهاد ، وشدة التعقيد الذهنى والروح الخاوية • ورمز المدنية هو « الدولة ـ المدينة » أو المجالوبوليس فى اللغة اليونانية القديمة • ويمثلها الاتجاه نحو الخارج أكثر من الاتجاه الى الداخل ، فلقد وهبت المدنية نفسها لعبادة الفخامة ، ووقعت فى قبضة

---

(٢٤) انظر عن هذا الموضوع بكامله المقال الذى اسميته Twentieth Century Version of the Apocalypse مجلة Journal of World History الجزء الأول عـ ٣ (١٩٥٤) •

(٢٥) من المستطاع العثور على رأى اشبنجلر فى التاريخ البطليوسى ، والتاريخ الكوبرنيقى فى مقدمة القسم السادس من كتابه انحلال الغرب •

الآلات ومنظماتها ، ويتصـــف سكان الدولة ـ المدينة بأنهم كتل من البشر بلا جذور ٠

وساورت ماكس فيبر الأكبر من اشبنجلر سـنا ، والأعظم مكانة كمفكر ، شكوكا مماثلة عن التاريخ الأوربى الحديث ، وتمـــاثل هو واشبنجلر فى مقارنته حضارات العالم ، واكتشف تفرد أوربا باتبـاع العقلانية ، وهذا ما لم يحدث فى أية حضارة أخرى ٠ واختلف فيبر عن اشبنجلر ، لأنه كان شديد الايمان بالتفكير ، والسلوك العقـــلانى ٠ فهذان العاملان وحدهما يمنحان الانسان الحقيقة والحرية ٠ ومع هذا فان للترشيد العقلانى جانبا آخر له آثار مرغوبة بدرجة أقل ، يعنى التحرر من الايمان بالسحر Enzauberung ، والروح البيروقراطية ٠ والتحرر من الايمان بالسحر (ولا يعنى أى صفة شائنة فى مفهوم فيبر) قد سلب الانسان آلهته ، وأدى الى فوضى من القيم وشعور بالاحباط ، وبالتعاسة بالتبعية ، وللروح البيروقراطية أيضا مزاياها ، فهى تعنى اتباع الحساب فى تصريف أمور الخلق أى بلا نظر الى الأشخاص ، ومحو المجتمع الحق ، ولا يخفى أن موقف فيبر من الترشيد مشوب بشىء من الغموض ، فلقد حرر الأوربيين المحدثين ، بأن خلصهم من الأوهام ، ومنحهم السـيطرة العقلانية على منجزاتهم ٠ وفى الوقت نفسه فانه سجنهم فى « قفص حديدى » من « الميكنة » التى يحيون فى ظلها تحت لعنة المقلدين معدومى الأصل التى يتعذر الفكاك منها ٠

وتوسع آخرون فى هذه المعانى ، وبروح أكثر تشـــاؤمية ، فى عشرات السنين التالية ٠ اذ ركز المسيحيون على مسألة السحر والخزعبلات والاضطراب الروحى ، واتجه الاتجاه نفسه بعض المحللين النفسانيين ، والنقطة التى اعتمدوا عليها بسيطة للغـــاية ، يعنى ، وكما قال البرت اشفايتسر أن الحضارة تعتمـــد على النظرة الى العـالم أو النظرة الجامعة Weltanschauung ، ومن ثم فقد أرجع التدهور فى الحضـــارة فى أوربا أوليا الى الابتعاد عن العقائد الدينية والأخلاقية منذ عصر التنوير ٠ ولم ينسب ذلك الى فشل رجال السياسة أو حتى الى الحرب العالمية ، التى لم تكن أكثر من عرض من الأعراض ، وتعرض كارل جوستاف يونج لنفس النقطة بغير أن يشارك اشفايتسر انحيازه ضد عصر التنوير والفكر العقلانى ، وفى رأيه أن السر الكامن وراء متاعب الحضـــارة الأوربية والأوربيين هو الموت ابتداء من موت نموذج الله ورموزه الدينية التقليدية ، والذى بدأ بالهجوم النقدى فى عصر التنوير ، ومن ثم تسـببب الفراغ الناجم عن ذلك فى دك صرح القيم السائدة في أوربا وقلبها رأسا على

عقب . وطبقا لما تقوله نظريه يونج ، فان المجتمع لا يؤدى عمـــله على خير وجه الا اذا زود الأفراد المنتمين اليه بالرموز (وبالمعانى بالتبعية) وتتحقق هذه الغاية عن طريق الايمان ، فى هذه الحالة فقد يكون بوسع الطاقة النفســـية أن تتحول الى الخارج ، وتنتج أنظمة ومؤســـسات اجتماعية خلاقة .

وركز الفيلسوف الوجودى كارل ياسبرز ـ رغم بعده عن تناسى التدهور الروحى ـ أكثر من ذلك على الآثار المترتبة على الادارة « وجهاز الحكم » ، يعنى البيروقراطية عند فيبر ، بالاضافة الى عالم التكنولوجيا ، فالجهاز الذى خلقه الانسان لراحته ومنفعته ، انتهى الأمر بأن أصـــبح مسيطرا عليه ، وهبط بالانسان من مرتبة الفرد الى مرتبة « المقولة » أو الوظيفة ! . ولم تكن الآلات وحدها هى التى قلبت الموائد على أسيادها فى العصور الحديثة ، وانما شاركت فى ذلك أيضا « الكتل البشرية » ، ولا داعى لتسميتها تسمية بذيئة كالرعاع أو الدهماء ، وكانت هذه الكتل البشرية هى اللحن أو الموتيف الذى ارتكز عليه كتاب أورتيجـــا اى جاسيت : « تمرد الكتل البشرية » ١٩٣٠ . ولا يعنى أورتيجا بهـــذا المصطلح العمال بصفة خاصة ، أو أية طبقة اجتماعية ، وانما يقصـــد التقنيين والمتخصصين وأصحاب الحرف ، الذين تدربوا تدريبا عاليـــا ولكنهم يفتقرون الى « الثقافة العامة المتكاملة » والى المبادىء والاحساس بالواجب نحو التاريخ ، فأوربا فى العصر الحالى ـ وهى من نتاج الثورة الليبرالية والثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر ـ هى أول حقبة فى التاريخ لا تعترف بأى شىء فى الماضى كمعيار . وفى حـــوزة أوربا الآن معرفة أوفر وقوة أضخم من أى عالم سلف : « ان أوربا اليوم تسير فى نفس الطريق الذى اتبعه أسوأ عالم فى التاريخ أنها بكل بساطة سائرة فى طريق الانحراف (٢٦) » . ولقد برزت الآلات وكتل البشر « وفك السحر » فى المنجزات الكثيرة التى عكفت على تحليـــل سر « انحلال الغرب المعاصر » .

وما يتوقع مستقبلا يختلف باختلاف الموقف الذى يتخذه الفرد من النقاش الكبير الذى عاد للحياة الآن فى قضايا الحتمية ، أو المصير ، والحرية ، وكان اشبنجلر من أنصار الحتمية . وقال أنه حتى الآن كان كل انسان حرا فى أن يأمل ما يريد فيما يختص بالمستقبل . أما الآن ،

---

(٢٦) Ortega Y Gasset ـ تمرد الكتل البشرية نورتون نيويورك ١٩٣٢ ص ٤٧ ، ص ٤٨ .

وبعد أن عرفت الحقائق ، فانه قد أصبح لزاما على كل فرد أن يخبر نفسه بما حدث وما سوف يحدث « وبضرورة المصير التي لا تتبدل (٢٧) » .

« للأوربيين ، الذين وضعهم المصير في هذه الحضارة ، وفي هذه اللحظة من ارتقائها .. فلقد وضع لنا اتجاها ، هو من صنع ارادتنا وملزم لنا في الوقت نفسه ، في نطاق حدود ضيقة .. فليس لدينا حرية بلوغ هذه الغاية أو تلك .. وما لدينا هو حرية القيام بما هو ضروري أو عدم القيام بأي شيء .. وستنفذ المهمة التي وضعتها الضرورة التاريخية بمعرفة لفرد ، أو ضده » .

ورغم أن اشبنجلر لم يعرف بالتشاؤم ، الا أنه لم يكتف بالقول بتقدم أوربا بالفعل في مرحلة المدنية ، التي تجتازها ، وقال ان مصير حضارتها كمصير الحضارات الأخرى كاليونانية والمصرية الى زوال ، أي يجب أن تموت آخر الأمر ، وتموت بلا ذرية . ولقد أصبح من الشائع التحدث عن التاريخ بلغة التشاؤم ، اما عن التاريخ في جملته أو عن بعض مواضع منه ، وعلى أنه يخضع لقوى لا شخصية ، ولا يتوقع له في أفضل الأحوال غير مستقبل موضع شك ، ودعا حتى المسيحيون الى حتمية الأوضاع المتداعية المرذولة ، لأنهم رأوا العالم قد استرسل في الوقوع في الخطيئة واستسلم لابليس ، أما المستقبل فبلا أمل ، ما لم يتدخل الله بمعجزة يبطل بها مفعول الزمان وآثاره السيئة (٢٨) » .

وهب الانسانيون والوجوديون ضد المصير ، ودافعوا عن الحرية في التاريخ . وكتب توينبي يقول : « تمشيا مع ما قاله اشبنجلر لا يبدو أن هناك أي سبب يحول دون مواجهة التحديات المثالبة (في التاريخ) باستجابات متعاقبة ظافرة الى ما لا نهاية (٢٩) » فليست أوربا خاضعة لحكم محتوم عليها ــ كما ظن اشبنجلر ــ ولكنها مازالت تتمتع بحريتها ،

---

(٢٧) Oswald Spengler انحلال الغرب الجزء الثاني ـ ص ٥٠٧ انظر أيضا الجزء الأول ص ٣٩ .

(٢٨) انظر على سبيل المثال مسيحية أصحاب الرؤى apocalyptists التي نوقشت في مؤتمر أوكسفورد سنة ١٩٣٧ ـ وانظر كتاب
The Kingdom of God and History — H. G. Wood.
١٩٣٨ وتضمن تقارير ذكرت في المؤتمر . انظر أيضا المقالات التي كتبها الكاثوليك الأوربيون عن ابليس ١٩٥٢ . وترمي الى نفس الغاية لأنها تؤكد استحالة الانتصار على الشيطان في الحياة أو في التاريخ .

(٢٩) Toynbee نفس المرجع (انظر ملحوظة ٢٣) ص ١٢ .

قادرة على التجريب ، وعلى تخليص نفسها من موقف ، لابد من الاعتراف بأنه موقف خطير ، على أن توينبى كان متشككا نوعا بوصفه نصـــيرا للحرية ، ولأنه فى نظرته الأخيرة للعالم قد رآه «كولاية فى مملكة الله» ، أى أنه ، وكما سبق أن ذكرنا قد اتجه الى النظر الى التاريخ لا على أنه مجرد استجابة انسان للتحديات المتعاقبة ، بل كميدان للفعل الهادف الذى تمليه قوة أعظم من القوة الانسانية ، وتتكشف فى تاريخ العالم فى ارتفاع الكنائس العالمية من رماد الحضارات المائتة . ودافع أندريه مالرو عن الحرية على نحو أقل اتساما بالغموض . ففى فلسفته للتــاريخ التى توسع فى الكلام عنها فى كتابه فلسفة الفن (١٩٤٧ ــ ١٩٥٦) وبخاصة فى المراجعة التى أجراها للكتاب الذى صدر بعد ذلك بعنوان « أصوات الصمت » ١٩٥١ ، وضعت الحرية فى مواجهة المصير . فهناك مصير ، وهو مصير بالمعنى الذى قصده اشبنجلر . اذ كان مالرو أيضا واقعا تحت تسلط معانى القدرية والحتمية واللاعقلانية عند اشبنجلر ، غير أن المصير destin عند مالرو كان يظهر كشعور ينتاب الانسان بين الفينة والاخرى ، أكثر منه قانونا موضوعيا للتاريخ ، وقال مالرو « ان الوعى الذى لدينا عن المصير ، ويتماثل فى عمقه هو ومعنى المصير فى الشرق . انما هو شبح القرن العشرين (٣٠) » ، وغلبت فكرة المصير على العالم الأوربى بعد موت فكرة المطلق والقيم المطلقة ، التى ارتبطت فى ذهن العالم الأوربى بنهوض البورجوازية ، أى أول عشيرة بلا قيم .

ومنذ ذلك الحين اختفى العلو من الحضارة ، كما اختفت الأهداف السامية ، ولم يبق لها غير الوقائع التى توجهها . وتزايد شعور الانسان بأن زمام حياته ليس ملك يديه ، ولكنه مسير بشىء لا يدرى ما هو ، ومع هذا فان الانسان لديه حرية اخضاع المصير ، كما بين التاريخ المرة تلو الأخرى ، وبصفة أساسية اعتمادا على فنه . ومن هنا فبوسع الانسان الخلاق اعادة الكرة وأن يقوم مرة أخرى بتزويد المادة بحياة جديدة ، وطبع صور جديدة ومثمرة عليها ، وكان هذا نفس ما فعله اليونانيون والعصور الوسطى . وكان هذا هو رأى الوجوديين على وجه التقريب ، فقد تركوا بالمثل المستقبل مفتوحا ، بينما نظروا فى الوقت نفسه للتاريخ على أنه مأساة ، وقام مالرو بفعل مماثل ، ورفض كارل ياسبرز مثلا ــ كمـــا لتوقع من أحد الوجـــوديين ــ أى نوع من « التأمل الاســـتبصارى

---

(٣٠) Les Voix du Silence — André Malraux.
ــ باريس ١٩٥١ ــ ص ٦٢٨ ، ٦٢٩ .

للمستقبل » لأن هذا الاستبصار يعبر عن الرغبة للمعرفة بغير أى مشاركة فعالة من ناحية المفكر · فلم يصدر المصير فرمانا بانهاء الحضارة ، ان هذا الزعم مجرد احتمال يخضع لما يقرره الانسان نفسه ، فأنا الذى أريد ما سيحدث ، حتى اذا كانت نهاية المطاف قد تحددت أو اقتربت (٣١) ·

وكما يبين من هذا التوكيد الأخير ، فلا أحد من أنصار الحرية ، ولا أحد من أنصار فكرة المصير قد قلل من قدر صعوبات المستقبل ، فعند ياسبرز مثلا كانت قوة جهاز الحياة apparatus واضحة تماما ، وستتوافر السعادة الحقة للناس ، اذا استطاعوا أن يكونوا أسيادا لهذا الجهاز ، وكل ما أصر عليه هو القول : « بأنه من الميسور « لأى ارادة واعية » أن تفعل ما هو موجب من خلال العقل الثقافى والتعلم ، ولكن هذا سيتحقق بصفة أساسية اذا تسنى للانسان اعادة اكتشاف وجوده الحق ، لقد كانت هذه احدى السمات الأساسية لفلسفة التاريخ فى أوربا فى القرن العشرين ، وحل محل الثقة فى التقدم مستقبلا شعور بالاكتئاب ، أو أمل متواضع عوضا عن ذلك ، وان كان هذا الأمل المتواضع قد نما نوعا سنة بعد أخرى فى أعقاب الحرب العالمية الثانية · وهكذا فبعد أن كان برتراند رسل قد شعر باليأس من انجلترا وأوربا سنة ١٩٣١ ، رأيناه يشعر بالأمل سنة ١٩٥١ · ولعل العبارات الختامية لأورتجا اى جاسيت تناسب على أفضل وجه مزاج أولئك الذين رفضوا فكرة المصير ، رغم ادراكهم لجميع المشكلات , فلقد كتب يقول انه « بالمقارنة بالقرن التاسع عشر يعد القرن المعاصر مرتجلا بدرجة فاضحة » ، فلا أحد يدرى تجاه أى مركز سينجذب فى المستقبل القريب · لقد قيل هذا الرأى سنة ١٩٣٠ · وكانت أوربا والعالم يواجهان أسوأ فترة زمنية ، فاقت كل ما تخيله أورتيجا بالذات · غير أن رسل قد ردد نفس الرأى من حيث الجوهر قبل ذلك بعشرين سنة دون أن يشير الى ما قاله أورتيجا عن الكتل البشرية ، يعنى أن النصف الثانى من القرن سيشهد مصيرا مأسويا مماثلا لما يحدث « لشخوص الدراما

---

(٣١) Karl Jaspers ـ الانسان فى العصر الحديث ترجمه الى الانجليزية ايدن وسيدار بول ـ نيويورك ١٩٣٣ ص ٢٣٩ ـ نشر هذا الكتاب لأول مرة سنة ١٩٣٢ ، تحت عنوان Die geistige Situation der Gegenwart

اليونانية » (٣٢) ، ولو كان هناك أى اجماع عقد عليه الرأى من ندعوهم فى جملتهم بالانسانيين ، لكان هذا حول القول بأنه لو قدر للحضـارة الاوربية أن تبقى ، فان عليها أن تبحث عن جذور جديدة ومحور جديد للحياة الخلاقة : « فلقد تشتت الأحوال ، ولم يعد المحـور قادرا على الصمود » (يتس) ، فلقد ولى عهد التقاليد التى وحدت يوما الحضارة الكبرى « ومن هذه الموجة الحديثة القميئة » ، نشد يتس اللجوء الى الحلم البيزنطى ، أى الى مدينة خارج الزمان ، غير أن هناك آخرين بحثـوا عن الاجابات فى التاريخ : أى فى بنـاء أوربا كدولة ليبراليـة عظيمة موحدة ، قادرة على الوقوف فى وجه الفاشـية والشيوعية (أورتيجـا) وبحثوا فى احتمال انشاء دولة عالمية (رسل وتوينبى) وآخرين . واتجه ياسبرز الى ما هو أعمق . اذ رأى أن اعادة بناء الحضارة لن يتحقق الا اذا استطاع الانسان ــ أو الانسان الفرد ــ اكتشاف ذاتيته ، وبذلك يتوافر له المنظور والقدرة على مقاومة سيطرة « الجهاز » . فلقد أخطأت العلوم الاجتماعية عندما نظرت الى الانسان على أنه موضوع أو غاية ، أو نتيجة بالمقدور جمع بيانات عنها ، بقصد تغيير الانسان اعتمادا على أنظمة ومؤسسات :

« فمن الممكن أن تستخدم أعظم المؤسسات وأكثر المكتسبات الموثوق منها للمعرفة وأعظم التقنيات تأثيرا على أنحاء متضـاربة . ولن تكون مجـدية ، الا اذا استطاعت الكائنات البشرية تحقيقهـا فى واقع مؤثر وذى قيمة (٣٣) » .

وهكذا ، وفى نهاية المطاف ، يتركز الأمل فى النهوض العام ــ فى رأى ياسبرز على أقل تقدير ــ لا على أصحاب الخبرة بل على « الوجـود الانسانى ذاته » ، والعمل على اتساع أفقه بالعـودة الى الميتافيزيقـا و « الترانسندتالية » . ولم يتفرد ياسبرز بالقول بأنه لو أريدت عودة الحضارة الى طابعها الخلاق ثانية ، فيتعين على نحو ما اعادة ربط الصيرورة (الممثلة فى الجهاز أو الشعور بالعجز والاضطراب أو القـدر ، أو غير ذلك) مرة أخرى بالكينونة .

---

(٣٢) New Hopes for a Changing World — Bertrand Russel.
(١٩٥١) قارن هذا الكتاب بما قاله رسل فى وقت أبكر (١٩٣١) وكانت لهجته أكثر تشاؤما . كتاب Autobiography of Bertrand Russell بوسطون ١٩٥١ الجزء الثانى ص ٢٣٢ .

(٣٣) Jaspers ــ نفس المرجع (انظر ملحوظة ٣١) ص ١٨٥ .

نهاية المطاف

يتعذر القول بأنني أخذت لحن « انهيار الحضارة » كنهاية لكتاب عن الفكر الأوربي الحديث . أجل لقد خرجت أوربا من حرب الثلاثين عاما ـ كما سماها وينستون تشرشل ـ صفرة اليدين من الناحيتين الفكرية والثقافية ، كما حدث بالمثل في شتى النواحي الأخرى ، ومن المسلم به أن يسوق مثل هذا الوضع الحديث الى الانهيار ، غير أن أوربا قد استمرت حتى ابان « عصر متاعبها » ترسل ومضات فكرية تشعل الخيال الخلاق في كل مكان ، بما في ذلك أمريكا • ومن ناحية ، فليس من شك أن أوربا كانت تعيش اعتمادا على رصيدها الفكري المتراكم • وجدير بنا أن نتذكر أن أغلب العقول الخلاقة في أوربا قد ولدت وتعلمت قبل سنة ١٩٠٠ ، أو على أقل تقدير قبل الحرب العالمية الأولى • كما أنها (صدرت) الى الخارج مواهب لا تعوض ، وبخاصة بعد ١٩٣٠ ، ولكن لقد حدثت أيضا قفزات كمية جديدة ، وحركات فكرية جديدة ذات أثر قوي • ولقد بدأت هذه الحركات خلال هذه الحقبة ، وكان ما استثارها بالفعل هو أزمة القرن العشرين ، أما هل استطاعت أوربا ، أو بمقدورها أن تبقى « القارة الخلاقة الكبرى » كما سماها ماكس ليرنر فمسألة تستأهل النقاش ، ومن حسن الطالع أن الزعامة الفكرية لا تستند الى القوة الاقتصادية والسياسية جملة ، وان أمكن القول بأن القوة السياسية قادرة على المشاركة والاسهام بالكثير في هذا المضمار ، انها تعتمد يقينا على الحرية ، فبغيرها لن يحدث تبادل حق للأفكار ، أو « المغامرات النظرية » • انها تعتمد على التقاليد الفكرية التي صمدت طويلا ، وعلى احترام هذا التقليد في المجتمع ، ومؤازرته ، وترتكن أيضا على الانضباط الفكري ، الذي لن يتحقق الا عن طريق نظام تعليمي دقيق ، ان كل هذه المصادر الثمينة والنفيسة ـ وان

كانت لم تستمر فى البقاء سليمة بالمعـــنى الدقيق ــ فانها على الأقل ميسورة فى أوربا ، بعد أن أخفقت محاولات بخسها والقضاء عليها ، وبعد أن انتهت « هوجة » اللاعقلانية ·

وبعد الحرب العالمية الثانية بفترة وجيزة ، لاحظ أندريه مالرو ، بعد أن أصبح على الفور وزيرا للثقافة فى فرنســـا ، أن كثيرين كانوا يتأملون مسألة « موت أوربا » ، و « لكن من غير المحتمل امكان التيقن من أن أوربا قد ماتت » ولقد أبلغ مالرو هـــذا الرأى للوفود المجتمعة لافتتاح جلســات اليونسكو فى أوربا · وأعاد تأكيد ايمــانه « بارادة الكشف والوعى » · وقد يلتمس له العذر لقوله عن هذه الارادة أنهـــا « سمة أوربية لأوربا وحدها » ، واكتشف مالرو الارادة فى الفن العظيم والأدب العظيم لأوربا : ومن الحق أن أوربا قد تماثلت هى وحضارات أخرى فى الماضى عندما « أحنت رقبتها » فى العهد القريب « لمصـــير » الموت ·

غير أن مالرو أنهى حديثه بالقول : « ولكن لا يقل صحة عن قولى السابق أنه قد توالت قرون على هذه البقعة من الأرض التى نســـميها أوربا ، ورأينا فيها وحدها الناس ينحنون برءوسهم تحت وطأة المصير ، ثم رفعوا أعينهم لكى يتقصوا سر الظلمة دون شعور بالكدر والتعب ، ولكى ينتزعوا المعانى من الاضطراب الهائل السائد فى الكون (١) » ·

على أن النقطة الأخيرة ــ القدرة على انتزاع المعنى من الكون ــ هى التى تدفعنا الى العجب من تطلعات أوربا الفكرية ، اذ تعتمد الزعامة الفكرية أيضا بكل يقين على نوع الالهام المستمد من الايمان بالمعنى أو امكان المعنى ، فلابد من وجود انتباه لما يحدث من تغير وتيقظ للأفكار الجديدة ، وللتفسيرات المكنة للعالم ، للحيلولة دون سقوط الحضارة فى روتين بيزنطى · ومن جهة أخرى ، فبوسع أى صيرورة راديكالية تتحكم فى الحياة الفكرية الحضارية أن تحطم الارادة الفكرية لأى مجتمع ، أكثر من قدرتها على الحفاظ على حب الاستطلاع والتفكير النقدى غير الخاضـع للأوهام · انه لمطلب كبير ! ولكن يتعذر انكار أنه الأساس الذى يبنى فوقه أى فكر عظيم ، واذا قلنا أن هذا الكتاب قد احتوى على عبرة ، فلتكن اذن هذه العبرة هى القول بأن الناحية الخلاقة فى الفكر ، فى أسـمى حالاتها هى حصيلة الجمع الصحى ، أو التوتر ، بين الكينونة

---

(١) André Malraux ــ الانسان والثقافة الفنية ــ ضمن كتاب Reflections of Our Age. كوليمبيا ١٩٤٣ ــ ص ٩٦ .. ٩٨ ·

والصيرورة ، وبين ما هو ثابت (كالمثل الثابتة ــ فى مذهب أفلاطون مثلا ــ حتى اذا لم تعرف ماهيتها أى معنى كامل أو نهائى) وبين ما هو متغير ، واحتفظت أوربا فى فكرها بهذا المزاج حتى نهاية القرن التاسع عشر ، وربما بعد ذلك • ولعلها تحصل عليه مرة أخرى ، وان صعب الحصول عليه •

وفى النهاية ، تبقى كلمات قليلة تستحق القول عن التاريخ الفكرى أو تاريخ الأفكار بوجه عام ، لقد بات مفهوما الآن أكثر مما جرت العادة ، بأن نطاق التاريخ قد امتد حتى أصبح يضم الحياة الفكرية والخيالية للانسان ، أى ما فكر فيه ، وما فعله أيضا ، واستنزف الكثير من فكر الانسان فى مخططات أفعال قد تنفذ وقد لا تنفذ ، ولكن لعل أحدا لم يدرك بقدر كاف كم من أفكار البشر قد جرت بلا دوافع عملية ، ولكنها انصبت ــ بكل بساطة ــ على المعرفة والفهم ، واكتشاف النفس والكون والحصول على معنى من خضم « متراكمات الاضطراب المهول » • أجل أن هذه الظاهرات تمثل جانبا مما يقصد بالكائن الانسانى : أن تتوافر له القدرة على التفكير فى المعنى ، وهذا هو ما حدا بالانسان الى « توجيه الأسئلة الدائمة » التى هى مادة تاريخ الفكر ــ كما أراه ، الذى يتناول ليس ما هو أفضل طريق لتنظيم عالم الأفعال ، وانما يدور حول الله والطبيعة وطبيعة الانسان ، ومصيره • والتاريخ الأوربى غنى وحافل بهذا النوع من الفكر « الخالص » ولقد استمر لأجيال ، بغض النظر عما يطرأ على الوسط الاجتماعى من تغير ، وان كان لم يفلت من تأثيره قط •

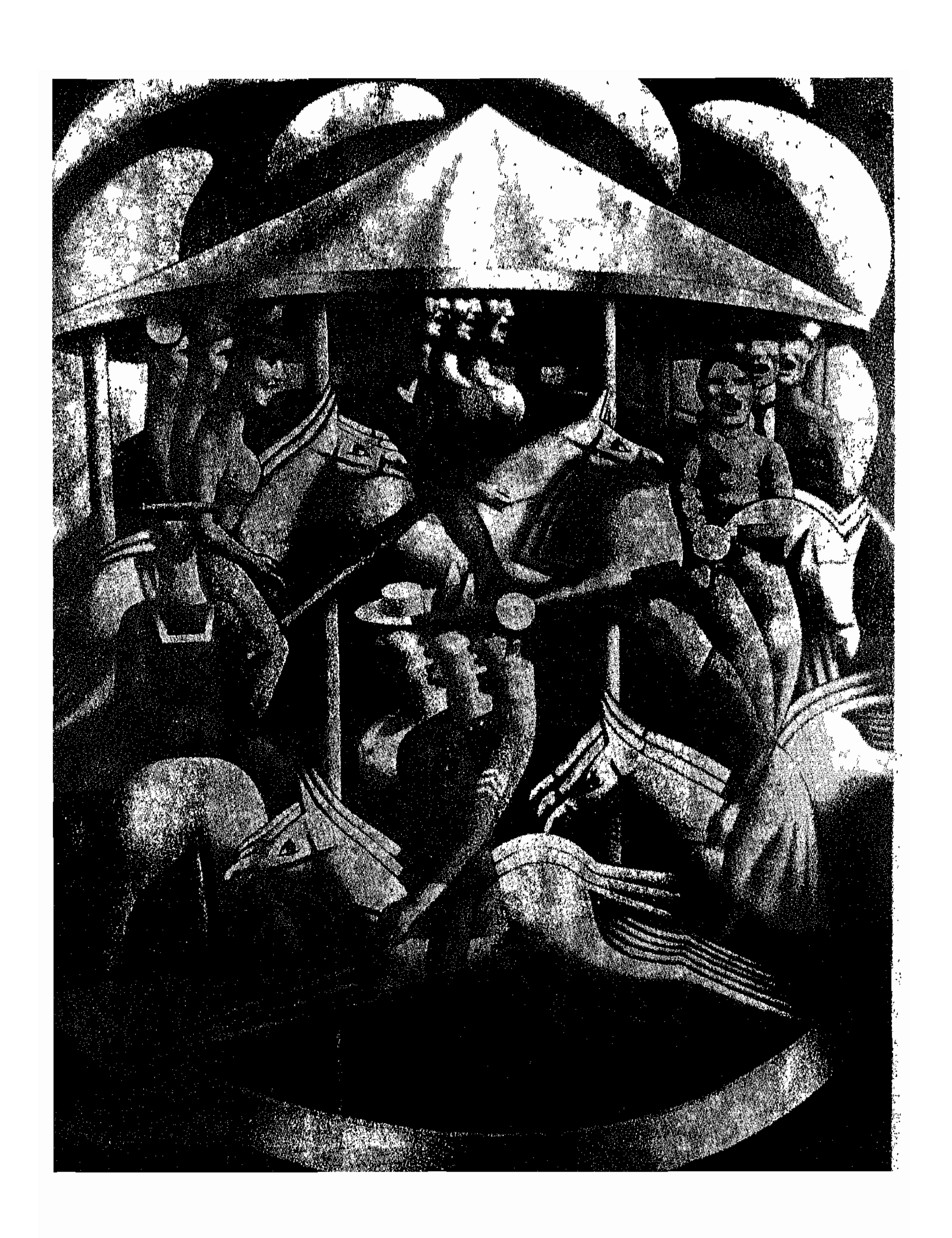
وما يتبع ذلك هو أن تاريخ الفكر معنى كثيرا بالحقيقة ، أى أنه ليس معنيا فقط بلماذا ؟ • ومن الناحية التاريخية ، لقد فكر الناس على النحو الذى فكروا فيه ، ولكن هل كانت الحقيقة هى التى تركز عليها فكرهم ؟ ، ان مهمة مؤرخ الأفكار هى أن يستشف الأساليب المتغيرة فى الأفكار ، ويفسر الأفكار بالرجوع الى سياقها التاريخى ، على أنه معنى أيضا بهذه الأفكار فى ذاتها ، من حيث قيمتها وتاريخها أيضا • ولربما ثار سؤال حول كيف يشارك التاريخ الفكرى ، والذى يعد أفضل وسيلة par excellence لدراسة التغير والنسبى والمشروط معا ، فى أى شىء ذى معنى لمناقشة « ما يتغير وسط التغير ؟ » انه قادر على ذلك على أنحاء شتى • فأولا ، بمقدوره أن يتبين كيف أمكن لأفكار معينة لا مجرد البقاء ، وانما تمكنت من المساعدة فى بناء ما حكم عليه الناس بأنه حضارات عظيمة ، استطاعت انشاء شواهق فى الفنون والعلوم ، وعلى عكس ذلك ففى مقدوره أن يبين أن بعض أفكار أخرى قد عاشت لفترة

وجيزة فحسب ، أو كانت مصحوبة بالنكسة ، ويرجع ضعف هذه الحجة بلا شك الى أنها قد اعتمدت على فكرة الاجماع consensus gentium الا أنه ربما كان من غير الحكمة تجاهل الاتفاق العارم الذى جرى فى الحكم على عهود معينة من التاريخ بأنها « عهود سعيدة » من حيث الكيف فى أفكارها ، ولقد اعترف الناس عبر التاريخ بالأفكار وبما فيها من حقيقة بمعنى ما ، وبنفعها لصالحهم ٠

ثانيا ــ التاريخ الفكرى قادر على الكشف عن الجوانب المتعـــددة للحقيقة أفضل من أى دراسة منتظمة أخرى ، ومن الحق أن التقدم ، قد حدث عبر القرون فى حل أنواع معينة من المشـــكلات ، وأن اجابات الأسئلة التى رئى يوما ما انها نهائية قد تبين فيما بعد أنها من جانب واحد ، أو مفرطة فى التبسيط ، بل وخاطئة ، وفى الوقت نفســـه ، فان الناس لديهم وسيلة لنســـيان الرؤى والاستبصارات القيمة ، وتجاهلها ، التى اكتسبت فى عهد أسبق ، بعـد عناء من الفـــكر ، وشجاعة ومعاناة ، ويساعد تاريخ الفكر على اســترجاع هذه المنظورات السابقة مرة أخرى واستعادتها للانسان الحديث حتى يستطيع أن يعيها فى بحثه عن الحقيقة ، فمثلا ــ لم تعد نظرة باسكال الى طبيعة الانســان معروفة الا عند قلائل ، ومن ينظرون اليها نظرة جادة ربمــا كانوا أقل من القلة ، ولعل ما قاله قد يبدو شططا ، أو فظا فى البداية ، ولكن بعد معرفة وثيقة سيبين أنه يدل على حكمة ما ، انها على أقل تقدير تستحق كل عناية ٠ (والأمر بالمثل فيما يتعلق بارتباط فولتير بباسكال) عند تقديرنا لما هو الانسان ؟ ٠ وما كان منتظرا أن نعنى بهذا البحث لولا ما قام به مؤرخو الأفكار من عمل أركيولوجى ، فلماذا نتجه الى الماضى الذى يزعم كثير من الناس اليوم أنه قد مات وانقضى ؟ ٠ اننا نفعل ذلك لأن الماضى يضع بين أيدينا كنوزا من الأفكار الخاصة بالمسائل الكبرى ، وبفضل التاريخ يتيسر لنا تأمل هذه الأفكار المرتبطة بأزمنة مضت ، وبأناس مختلفين ، بمقدورها على نحو ما أن تساعدنا على بلوغ الحقيقة ٠

غير أن تاريخ الفكر يحقق ما هو أكثر ٠ انه يسلم بوجود علاقة متكاملة بين الحقيقة أو الصدق واليقين ، والأصول التاريخية للفكر ٠ فلا ينبغى النظر الى أى فكرة على أنها مجردة ، وكأنها من نتاج الفكر فى ذاته per se انها هكذا ــ من ناحية ــ ولكنها شىء أكثر من ذلك ، فكل فكرة تبزغ من بيئة ما ، وهى من الهام لحظة تاريخية لفرد أو جماعة تواجه مجموعة فذة من المشكلات ٠ ففى الحق ــ أن تصور الفكرة يرجع بقدر كبير الى تلك البيئة أو اللحظة من التاريخ فى المقام الأول ٠ وهكذا فاذا أمكننا أن نفهم الفكرة فهما كاملا ، وندركها منطقيا فان علينـــا :

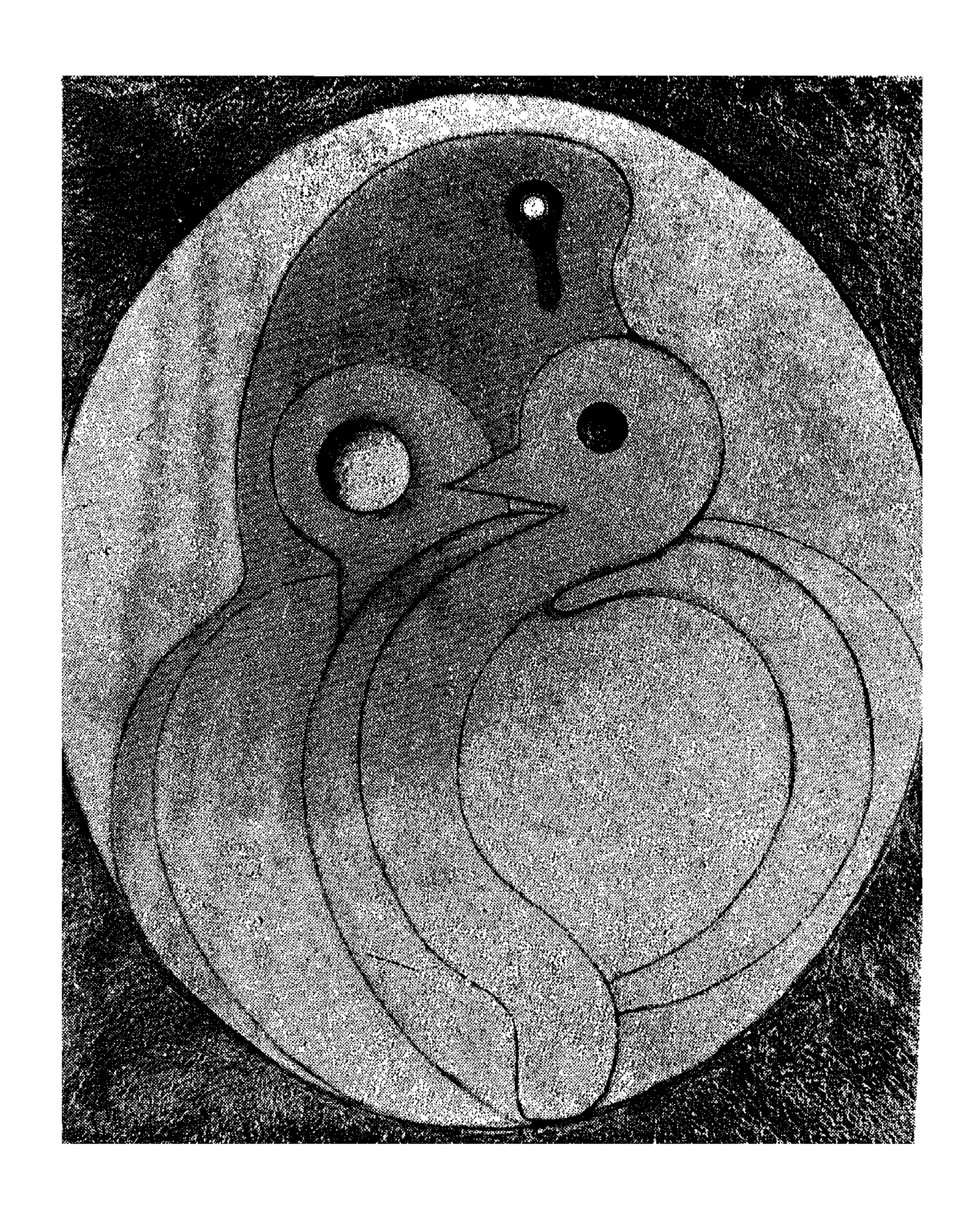
أولا ، أن نراها في حالتها الأصلية ، في الوقت الذى ولدت فيه وازدهرت ، وباختصار فان لكل فكرة بعدها التاريخى ، الذى لا يقتصر دوره على بيان كيف ظهرت الى الوجود ، وانما يساعد أيضا على بيان ماهيتها ، واذا لم يراع هذا البعد ، سنتعرض لخطر الخطأ فى فهم الفكرة تماما ، ثانيا ـ فاذا بذلنا جهدا للنفاذ فى أعماق التجربة ، التى جعلت هـــذه الفكرة أمرا ممكنا ، فاننا سنرى الفكرة ، كما كانت مقصودة فى الأصل ، لأنها ستظهر لنا حية ، كما كانت حية عند من ابتدعوها ، وبمثل هذه الوسائل ، يساعد التاريخ الفكرى أو تاريخ الأفكار على تقريب الحقيقة ، ونحن أقرب الى هذه الحقيقة ، وأحكم ، لأننا استطعنا أن نفكر فى بعض أفكار الأوربيين بين ١٦٠٠ ، وسنة ١٩٥٠ .



(لوحة رقم ١ ــ انظر ص ٨)



(لوحة رقم ٢ ــ انظر ص ٩)



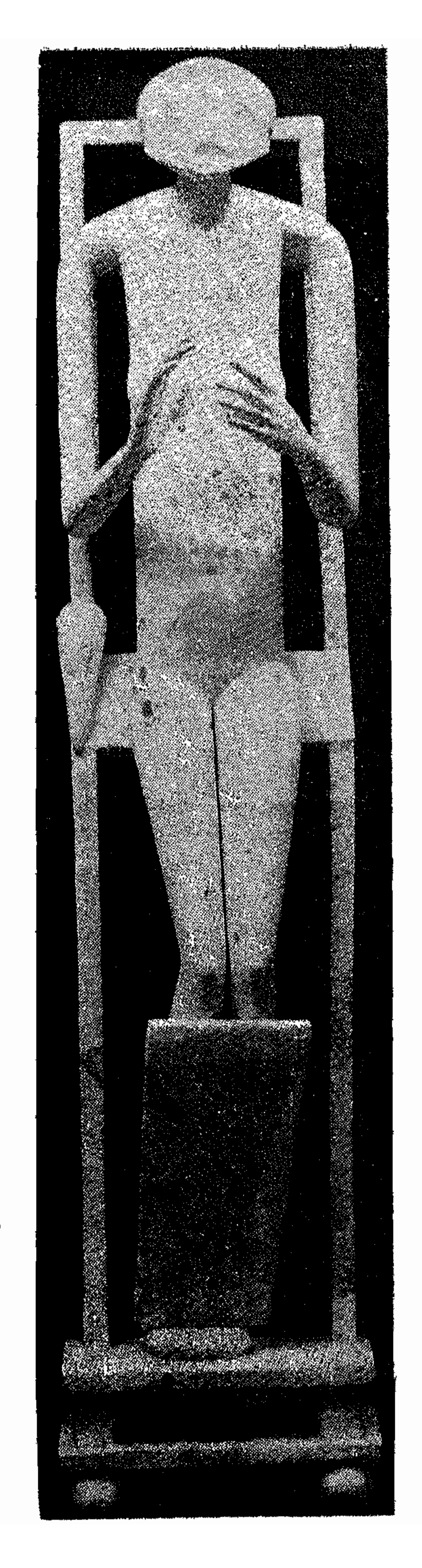
(لوحة رقم ٣ ــ انظر ص ١٥)



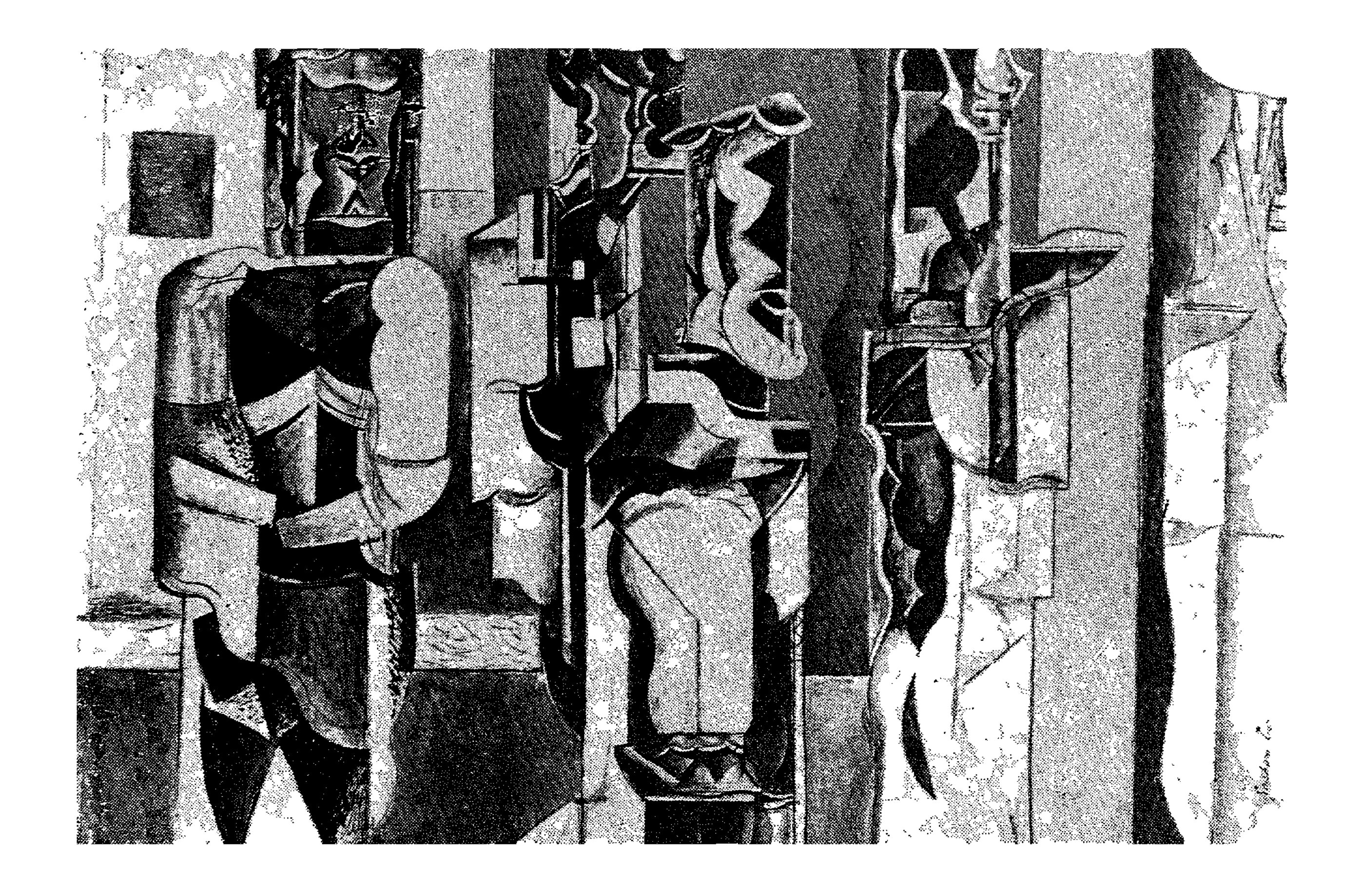
(لوحة رقم ٤ ـ انظر ص ١٥)



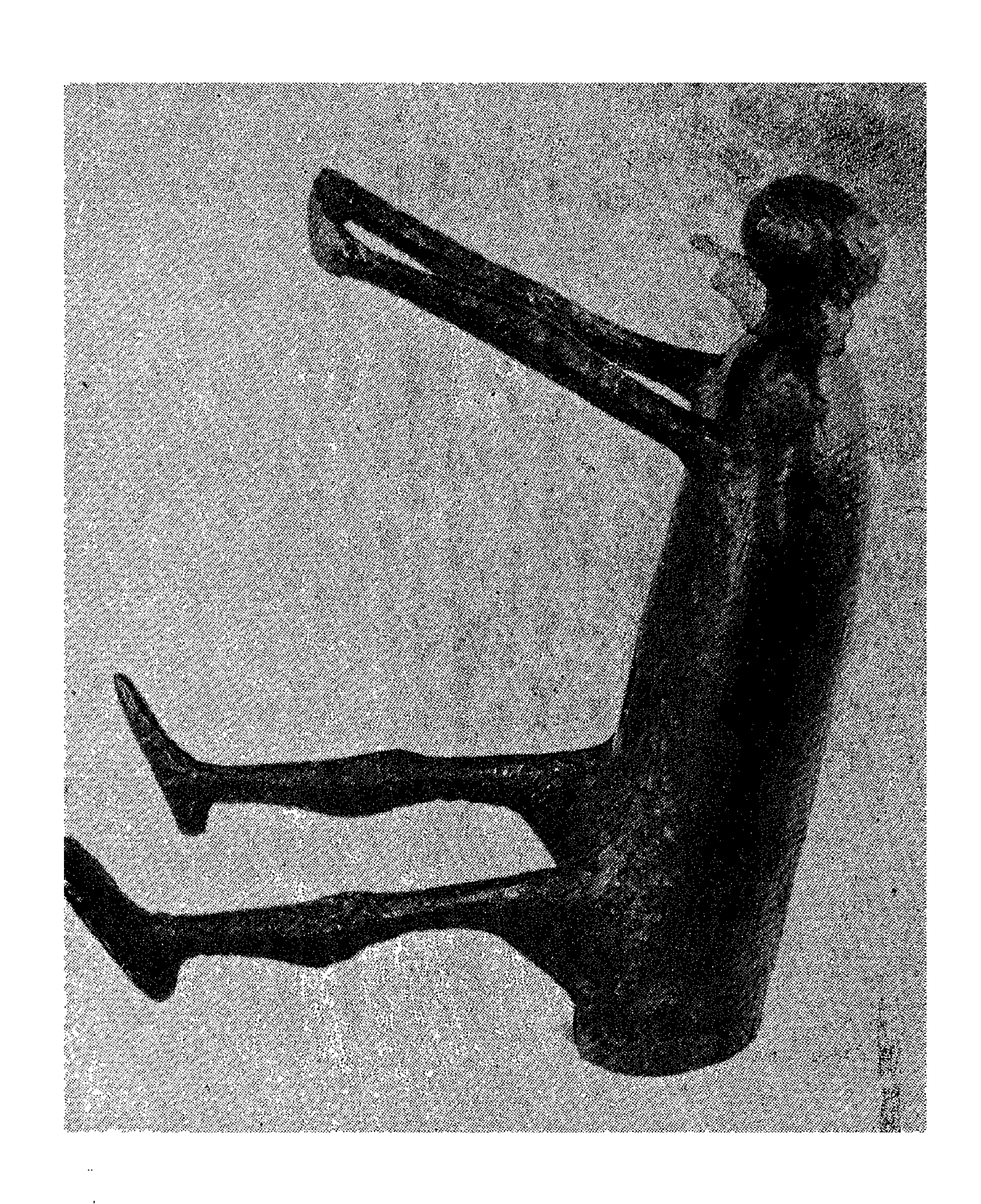
(لوحة رقم ٥ ـ انظر ص ٣٦)



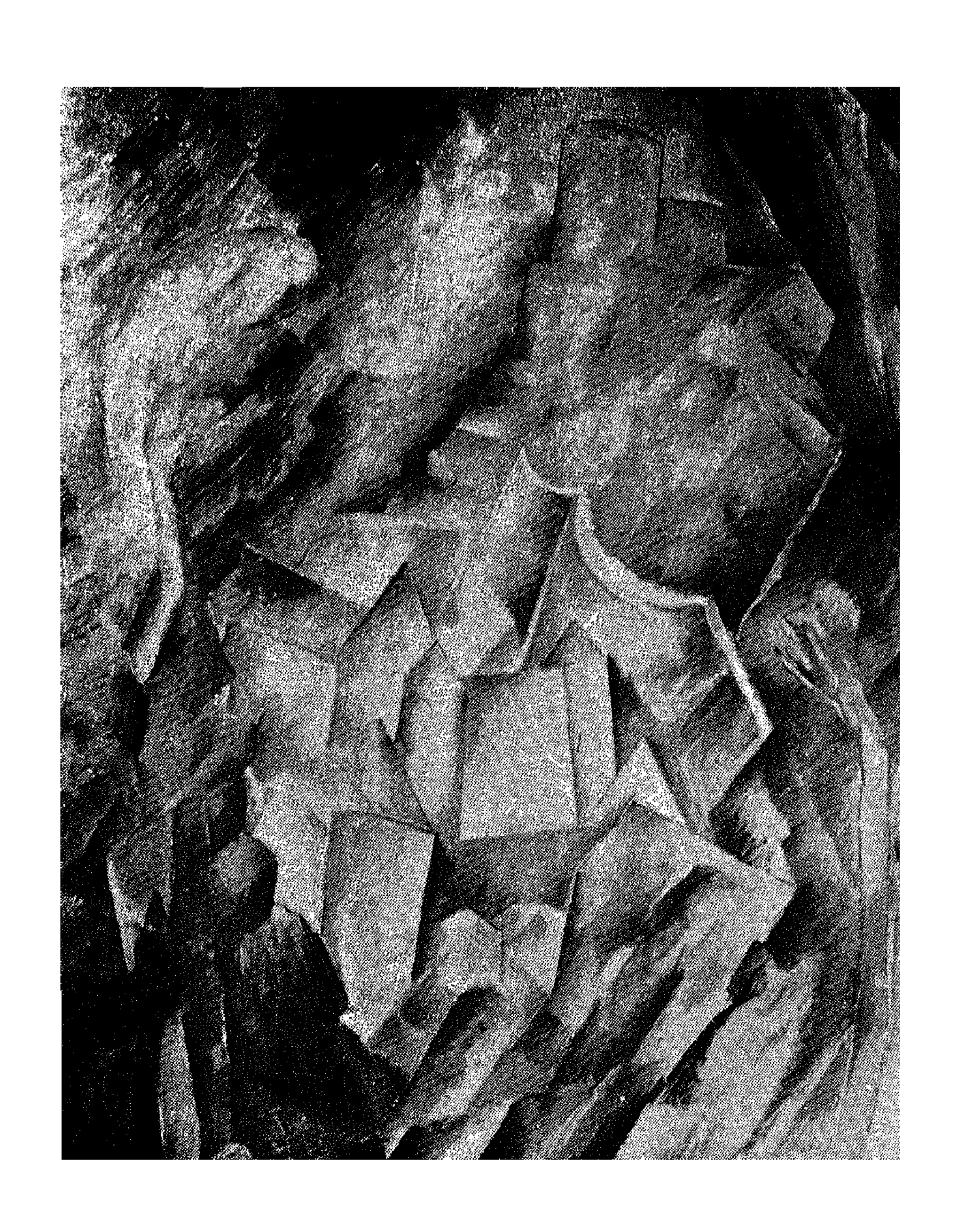
(لوحة رقم ٦ ـ انظر ص ٣٨)



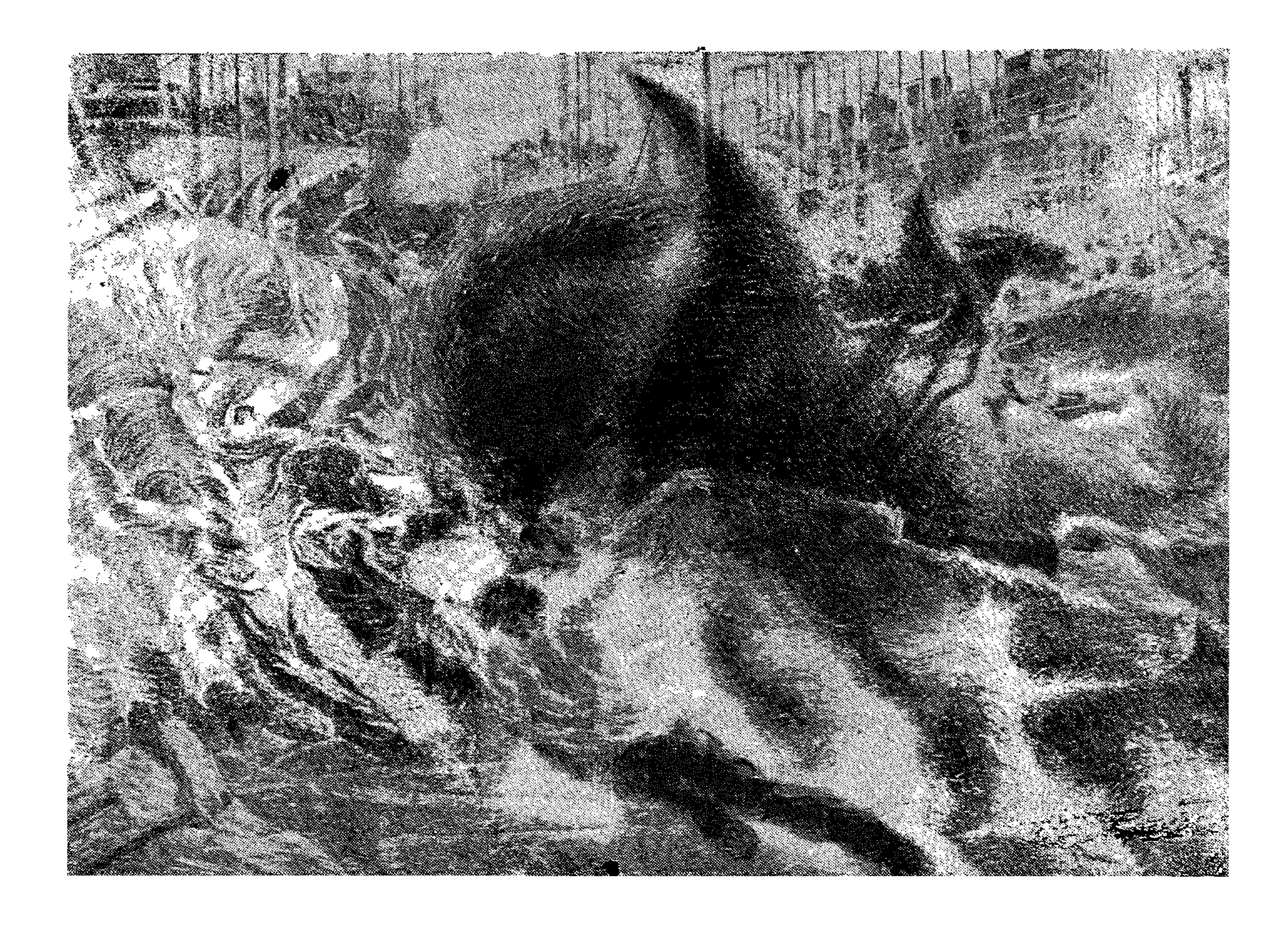
(لوحة رقم ٧ – انظر ص ٣٨)



(لوحة رقم ٨ ـ انظر ص ٣٩)



(لوحة رقم ٩ ـ انظر ص ٧٨)



لوحة رقم ١٠ – انظر ص ١٢٢)

فهــــرس

الصفحة

●● كتب صدرت عن مشروع الألف كتاب (الثانى)

اسم الكتاب	
١ ـ أحلام الأعلام وقصص أخرى	برتراند رسل ٠
٢ ـ الألكترونيات والحياة الحديثة	ي ٠ رادونسكايا ٠
٣ ـ نقطة مقابل نقطة	الدس هكسلى ٠
٤ ـ الجغرافيا فى مائة عام	ت ٠ و ٠ فريمان
٥ ـ الثقـــافة والمجتمـــع	رايموند وليامز
٦ ـ تاريخ العـــلم والتكنولوجيا ٠ ج ٢ ٠ القرن الثامن عشر والتاسع عشر	ر ٠ ج ٠ فوربس ٠
٧ ـ الأرض الغامضـــة	ليستر ديل راي ٠
٨ ـ الرواية الانجليزية	والتر آلن
٩ ـ المرشد الى فن المسرح	لويس فارجاس
١٠ ـ آلهـــة مصر	فرانسوا دوماس
١١ ـ الانسان المصرى على الشاشة	د ٠ قدري حفنى وآخرون
١٢ ـ القاهرة مدينة ألف ليلة وليلة	أولج فولكف
١٣ ـ الهوية القومية فى السينما العربية	هاشم النحاس
١٤ ـ مجمـــوعات النقـــود صيانتها ٠٠ تصنيفها ٠٠ عرضها	ديفيد وليام ماكدوال
١٥ ـ الموسيقى ـ تعبير نغمى ـ ومنطق	عزيز الشوان
١٦ ـ عصر الرواية ـ مقال فى النوع الأدبى	د٠ محسن جاسم الموسوى
١٧ ـ ديلان توماس مجموعة مقالات نقدية	س٠ تى كوكس
	جون لويس
١٩ ـ الرواية الحديثة ٠ الانجليزية ـ والفرنسية ج ١	بول ويست
٢٠ ـ المسرح المصرى المعاصر ٠ أصله وبدايته	د ٠ عبد المعطى شعراوى
٢١ ـ على محمود طه ٠ الشاعر والانسان	أنور المعداوى
٢٢ ـ القوة النفسية للأهرام	بيل شول وأدنبيت

٢٣ ـ فن الترجمـــة	د ٠ صفاء خلوصى
٢٤ ـ تولستوى	رالف ئى ماتلو
٢٥ ـ ســتندال	فيكتور برومبير
٢٦ ـ رسائل وأحاديث من المنفى	فيكتور هوجو
٢٧ ـ الجـزء والكل (محـــاورات فى مضمار الفيزياء الذرية)	فيرنر هيزنبرج
٢٨ ـ التراث الغامض ماركس والماركسيون	سدنى هوك
٢٩ ـ فن الأدب الروائى عند تولستوى	ف٠ أدنيكوف
٣٠ ـ أدب الأطفـــال ٠ (فلسفته ـ فنـونه ـ وسائطه)	هارى نعمان الهيتى
٣١ ـ أحمد حسن الزيات ٠ كاتبا وناقدا	د ٠ نعمة رحيم العزاوى
٣٢ ـ أعلام العرب فى الكيمياء	د ٠ فاضل أحمد الطائى
٣٣ ـ فكرة المسرح	فرنسيس فرجون
٣٤ ـ الجحيم	هنرى باربوس
٣٥ ـ صنع القرار السياسى فى منظمات الادارة العـــامة	السيد عليوة
٣٦ ـ التطور الحضارى للانسان (ارتقاء الانسان)	جوكوب برونوفسكى
٣٧ ـ هل نستطيع تعليم الأخلاق للأطفال ؟	د ٠ روجر ستروجان
٣٨ ـ تربيـــة الدواجن	كاتى ثير
٣٩ ـ الموتى وعالمهم فى مصر القديمة	ا ٠ سبنسر
٤٠ ـ النحل والطب	د٠ ناعوم بيتروفيتش
٤١ ـ سبع معارك فاصلة فى العصور الوسطى	جوزيف داهموس
٤٢ ـ سياسة الولايات المتحـدة الأمريكية ازاء مصر ١٨٣٠ ـ ١٩١٤؛	د٠ لينوار تشامبرز رايت
٤٣ ـ كيف تعيش ٣٦٥ يوما فى السنة	د ٠ جون شندلر
٤٤ ـ الصحافة	بيير البير
٤٥ ـ أثر الكوميـديا الالهيـة لدانتى فى الفن التشكيلى	الدكتور غبريال وهبه
٤٦ ـ الأدب الروسى قبـــل الثـــورة البلشفية وبعدها	د ٠ رمسيس عوض

٤٧ ـ حركة عدم الانحياز فى عالم متغير	د . محمد نعمان جلال
٤٨ ـ الفكر الأوروبى الحديث	فرانكلين ل . باومر
٤٩ ـ الفن التشكيلى المعاصر فى الوطن العربى ١٨٨٥ ـ ١٩٨٥	شوكت الربيعى
٥٠ ـ التنشئة الأسرية والأبناء الصغار	د . محيى الدين أحمد حسين
٥١ ـ نظريات الفيلم الكبرى	تاليف : ج . دارلى أندرو
٥٢ ـ مختارات من الأدب القصصى	جوزيف كونراد
٥٣ ـ الحياة فى الكون كيف نشأت وأين توجد ؟	د . جوهان دورشنر
٥٤ ـ مبادرة الدفاع الاستراتيجى حرب الفضاء (دراسة تحليلية لأسلحة واستراتيجيات حرب الفضاء)	طائفة من العلماء الامريكيين
٥٥ ـ ادارة الصراعات الدولية (دراسة فى سياسات التعاون الدولى)	د . السيد عليوة
٥٦ ـ الميكروكمبيوتر	د . مصطفى عنانى
٥٧ ـ مختارات من الأدب اليابانى (الشعر ـ الدراما ـ الحكاية ـ القصة القصيرة)	مجموعة من الكتاب اليابانيين القدماء والمحدثين
٥٨ ـ الفكر الأوروبى الحديث . جـ ٢ (الاتصال والتغير فى الأفكار) من ١٦٠٠ ـ ١٩٥٠	فرانكلين ل . باومر
٥٩ ـ تاريخ ملكية الأراضى فى مصر الحديثة	جابربيل باير
٦٠ ـ أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة	أنطونى دى كرسبنى وكينيث مينوج
٦١ ـ الفكر الأوروبى الحديث . جـ ٣	فرانكلين ل . باومر
٦٢ ـ كتابة السيناريو للسينما	دوايت سوين
٦٣ ـ الزمن وقياسه	زافيلسنكى ف . س
٦٤ ـ أجهزة تكييف الهواء	ابراهيم القرضاوى
٦٥ ـ الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعى	بيتر رداى
٦٦ ـ سبعة مؤرخين فى العصور الوسطى .	جوزيف داهموس
	س . م بورا

٦٨ ــ مراكز الصناعة فى مصر الاسلامية	د٠ عاصم محمد رزق
٦٩ ــ العلم والطلاب والمدارس	رونالد د٠ سمبسون و نورمان د٠ أندرسون
٧٠ ــ الشارع المصرى والفكر ٠	د٠ أنور عبد الملك
٧٢ ــ حوار حول التنمية	والت روستو
٧٢ ــ تبسيط الكيمياء	فريد هيس
٧٣ ــ العادات والتقاليد المصرية	جون بوركهارت
٧٤ ــ التذوق السينمائى	آلان كاسبر
٧٥ ــ التخطيط السياحى	سامى عبد المعطى
٧٦ ــ البذور الكونية	فريد هويل شندرا ويكرا ماسيغ
٧٧ ــ دراما الشاشة	حسين حلمى المهندس
٧٨ ــ الهيروين والايدز	روى روبرتسون

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٩/٧٥٧٤

ISBN ـ ٩٧٧ ـ ٠١ ـ ٢٢٥٣ ـ ×